

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE DIREITO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

JOÃO PEDRO DA SILVA ROSA

**DA CRISE DA MODERNIDADE À *REPÚBLICA* DE PLATÃO:  
UMA INTERPRETAÇÃO STRAUSSIANO-PLATÔNICA DO MELHOR REGIME**

Porto Alegre

2018

JOÃO PEDRO DA SILVA ROSA

**DA CRISE DA MODERNIDADE À *REPÚBLICA* DE PLATÃO:  
UMA INTERPRETAÇÃO STRAUSSIANO-PLATÔNICA DO MELHOR REGIME**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do título de mestre na Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Luis Fernando Barzotto

Porto Alegre

2018

JOÃO PEDRO DA SILVA ROSA

**DA CRISE DA MODERNIDADE À *REPÚBLICA* DE PLATÃO:  
UMA INTERPRETAÇÃO STRAUSSIANO-PLATÔNICA DO MELHOR REGIME**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do título de mestre na Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Luiz Fernando Barzotto – UFRGS

---

Prof. Dr. Roberta Camineiro Baggio – UFRGS

---

Prof. Dr. Fábio Caprio Leite de Castro – PUCRS

---

Prof. Dr. Gabriel Maino – UBA/UCA

Porto Alegre  
2018

### CIP - Catalogação na Publicação

da Silva Rosa, João Pedro

Da Crise da Modernidade à República de Platão: Uma Interpretação Straussiano-Platônica do Melhor Regime / João Pedro da Silva Rosa. -- 2017.

129 f.

Orientador: Luiz Fernando Barzotto.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito, Porto Alegre, BR-RS, 2017.

1. Filosofia do Direito. 2. Filosofia Política. I. Barzotto, Luiz Fernando, orient. II. Título.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos meus pais, Liège e Fábio; à minha namorada, Maria Vitória, à minha irmã, Victória Agnes, e a todos meus amigos.

Agradeço a meu orientador, Luis Fernando Barzotto.

CARTA DE GAIO JÚLIO CÉSAR A LUCIO  
MAMILIO TURRINO NA ILHA DE CAPRI

[...]

Os projetos que hoje me avizinham, porém, envolvem elementos acerca dos quais não estou certo de que estou certo. Para que possa colocá-los em prática, preciso ter clareza acerca de quais são os objetivos de vida do homem médio e acerca das capacidades do ser humano.

O homem? O que é homem? O que nós sabemos dele? Seus deuses, sua liberdade, sua mente, seu amar, seu destino, sua morte – o que estes significam? Você se lembra quando eramos jovens e, em Atenas ou em nossas tendas na Gália, costumávamos discutir interminavelmente estas questões? Tal qual Platão, o perigoso sedutor, disse: os melhores filósofos do mundo são crianças de barba; pois, eu me sinto como uma criança de novo. (WILDER, Thornton. **The Ides of March**. New York: Lognmans, Green and Co., 1954. p.4-5; acrescentei “Gaio Júlio” antes de César).

## RESUMO

**Resumo.** Este trabalho busca desvelar e sistematizar claramente os princípios straussianos de filosofia política clássica e, especificamente, os princípios straussiano-platônicos do melhor regime. Isto é, este trabalho busca desvelar o que Leo Strauss acredita ser o começo da filosofia política clássica, o que Leo Strauss acredita ser a “metodologia” clássica à filosofia política e, especificamente, as conclusões de Platão sobre o melhor regime. Os primeiros são princípios straussianos, porque advêm da interpretação de Leo Strauss sobre vários filósofos clássicos; os últimos são straussiano-platônicos, pois advêm de uma interpretação straussiana de Platão. Por fim, a análise de Leo Strauss sobre a crise da modernidade e sobre a historiografia da filosofia são apresentadas a fim de que possamos entender por que e como trilhar o caminho straussiano aos clássicos.

**Palavras-chave:** Leo Strauss; Platão; Filosofia Política Clássica; Straussianismo; Melhor Regime.

## **ABSTRACT**

**Abstract.** This work intends to state and arrange clearly the Straussian principles of classical political philosophy and, especially, the Straussian-Platonic principles of the best regime. That is, this work intends to state what Leo Strauss thought to be the beginnings of classical political philosophy, what Leo Strauss thought to be a classical “methodology” for political philosophy and, finally, Plato's conclusions about the best regime. The first two are Straussian principles because they ensued from Leo Strauss' interpretation of various classical political philosophers and the last ones are Straussian-Platonic because they ensued from a Straussian interpretation of Plato. That being said, Leo Strauss' analysis of the crisis of modernity and Leo Strauss' historiography of philosophy are presented as requirements for a better understanding of what consists the Straussian way back to the classics.

**Keywords.** Leo Strauss; Plato, Classical Political Philosophy; Straussianism, The Best Regime.



## **LISTA DE SIGLAS**

**AAPL** – The Argument and the Action of Plato's Laws

**CM** – The City and Man

**HPP** – History of Political Philosophy

**IPP** – Introduction to Political Philosophy

**LAM** – Liberalism Ancient and Modern

**NRH** – Natural Right and History

**OT** – On Tyranny

**PAW** – Persecution and the Art of Writing

**PL** – Philosophy and Law

**PPH** – The Political Philosophy of Hobbes

**PS** – On Plato's Symposium

**RCPR** – The Rebirth of Classical Political Rationalism

**SA** – Socrates and Aristophanes

**SCR** – Spinoza's Critique of Religion

**SPPP** – Studies in Platonic Political Philosophy

**TM** – Thoughts on Machiavelli

**WPP** – What is Political Philosophy

**XS** – Xenophon's Socrates

**XSD** – Xenophon's Socratic Discourse

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
----------	------------------------	-----------

### **PARTE I – POR QUE E COMO LER OS CLÁSSICOS**

<b>2</b>	<b>LEO STRAUSS E A CRISE DA MODERNIDADE.....</b>	<b>18</b>
2.1	A CRISE DA MODERNIDADE POR LEO STRAUSS.....	18
2.2	POSITIVISMO, HISTORICISMO E SUAS CRÍTICAS AOS CLÁSSICOS.....	23
2.2.1	O Positivismo, seu Relativismo Axiológico e suas Críticas aos Clássicos.....	24
2.2.2	O Historicismo, seu Relativismo Existencialista e sua Crítica aos Clássicos.....	26
2.3	CRÍTICAS DE LEO STRAUSS AO HISTORICISMO E AO POSITIVISMO.....	28
2.3.1	Crítica de Leo Strauss ao Positivismo.....	28
2.3.2	Crítica de Leo Strauss ao Historicismo.....	33
2.4	DA NECESSIDADE DE REGRESSO AOS CLÁSSICOS.....	37
<b>3</b>	<b>A HISTÓRIA STRAUSSIANA DA FILOSOFIA.....</b>	<b>39</b>
3.1	AS LEITURAS PROGRESSIVISTA E CONTEXTUALISTA DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA.....	39
3.2	LEO STRAUSS CONTRA A HISTORIOGRAFIA PROGRESSIVISTA E CONTEXTUALISTA DA FILOSOFIA.....	43
3.3.	HISTÓRIA STRAUSSIANA DA FILOSOFIA.....	47

### **PARTE II – OS PRINCÍPIOS STRAUSSIANO-PLATÔNICOS DE FILOSOFIA POLÍTICA**

<b>4</b>	<b>A GÊNESE DA FILOSOFIA POLÍTICA CLÁSSICA.....</b>	<b>53</b>
4.1	A FILOSOFIA PRÉ-SOCRÁTICA.....	53

4.2.	SÓCRATES E ARISTÓFANES: A FILOSOFIA E A <i>Pólis</i> .....	57
4.2.1	Qual Sócrates?.....	57
4.2.2	O Jovem Sócrates Aristofânico.....	60
4.2.3	A Crítica Aristofânica à Filosofia Pré-Socrática.....	63
4.3	A GUINADA SOCRÁTICA.....	68
<b>5</b>	<b>A JUSTIFICATIVA POLÍTICA PLATÔNICO-SOCRÁTICA.....</b>	<b>70</b>
5.1	PREÂMBULO ARISTOTÉLICO.....	70
5.2	PLATÃO E O MELHOR REGIME.....	77
5.2.1	O Caráter Literário dos Diálogos Platônicos.....	77
5.2.2	A <i>República</i> ou a <i>Politeia</i> de Platão.....	81
5.2.2.1	O Assunto e o Problema da <i>República</i> .....	81
5.2.2.2	Como Distribuir Magistraturas Públicas em uma Comunidade Política?.....	84
5.2.2.3	Um Conceito Amplo de Regime.....	90
5.2.2.4	A Pedra Angular de Qualquer Proposta de Regime.....	93
5.2.2.5	Meios Platônicos à Implementação de Propostas de Regime.....	102
5.3	PLATÃO E OS PRINCÍPIOS DO MELHOR REGIME.....	107
5.3.1	Platão e a Verdade sobre a Natureza Humana e seus Desdobramentos: Platão e a Verdade Sobre o Naturalmente Universal Objetivo de Vida dos Homens e o Bem.....	108
5.3.2.	Platão e a Verdade Sobre a Boa Vida e as Necessidades que não Podem Ser Supridas em Isolamento.....	112
5.3.3	A Melhor Proposta de Regime.....	114
5.3.4	Implementando o Melhor Regime: As Nobres Mentiras Políticas.....	118
5.4	JUSTIFICATIVA ÉTICA PLATÔNICO-SOCRÁTICA.....	120
<b>6</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>121</b>
<b>7</b>	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>123</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Tendo escrito vários livros que se transformaram em verdadeiros clássicos, como *Natural Right and History*, *What is Political Philosophy?*, *The City and Man* e tantos outros, Leo Strauss é reputado, hoje, como um dos mais importantes filósofos políticos do último século. Porém, classificá-lo apenas como mais um filósofo político não seria justo, visto que Leo Strauss foi uma das figuras centrais no processo de reabilitação ou renascimento da própria filosofia política e, mais especificamente, da filosofia política clássica<sup>1</sup>.

Ao tempo que Leo Strauss começava seus estudos, havia-se abatido um enorme descrédito sobre a filosofia política de modo geral e, especificamente, sobre a filosofia política clássica. Inebriados pelo positivismo e pelo historicismo, muitos filósofos daquela época não acreditavam que pudesse existir algo como a filosofia política em seu sentido clássico, visto que não acreditavam mais que pudessemos atingir a verdade sobre os principais assuntos morais e políticos. Pois, Leo Strauss, especialmente com o seu *Natural Right and History*, foi um dos principais responsáveis por iniciar o desfazer de tais crenças<sup>2</sup>.

Apesar de Leo Strauss ter escrito vários outros livros, *Natural Right and History* continua sendo, até os dias de hoje, a obra pela qual é mais conhecido e a obra a qual seu nome é quase que automaticamente associado. Neste livro, que foi publicado originalmente em 1953, Leo Strauss fez uma história filosófica da filosofia política, isto é, expôs e analisou criticamente como que as questões acerca do bem e do mal, do certo e do errado, do justo e do injusto, foram tratadas e foram evoluindo ao longo da história da filosofia no Ocidente<sup>3</sup>.

Como não poderia deixar de ser, em *Natural Right and History*, Leo Strauss expõe, analisa e explica como os filósofos clássicos, os filósofos medievais, os filósofos modernos e os filósofos contemporâneos abordaram, ao longo da história intelectual do Ocidente, os temas típicos da filosofia política – o bem e o mal, o justo e o injusto, os regimes políticos e outros tantos. Porém, é só passarmos os olhos pelo índice de *Natural Right and History* para concluirmos que ela não é uma obra tradicional de história da filosofia, visto que começa pelo

---

1 PANGLE, Thomas. **Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy**. Baltimore: John Hopkins University Press, 2006. p. 43-68.

2 PANGLE, Thomas. **Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy**. Baltimore: John Hopkins University Press, 2006. p. 43-68. SMITH, Steven. **Leo Strauss: The Outlines of a Life**. In: *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. New York: Cambridge University Press, 2009. p. 32-33.

3 Idem.

fim, depois, volta ao começo e, daí, prossegue até terminar “no meio do caminho”. Explico: *Natural Right and History* começa pela filosofia contemporânea, depois, passa à filosofia clássica e, daí, segue até terminar na filosofia moderna<sup>4</sup>.

Tal inusitada ou excêntrica estruturação tem profundo significado filosófico, pois pode ser tomada como um microcosmo da filosofia política do próprio Leo Strauss. *Natural Right and History* começa pela filosofia contemporânea e, dela regressa à filosofia política clássica, porque, na realidade, Leo Strauss considera que regressar à filosofia política clássica se transformou em um movimento indispensável ao homem ocidental contemporâneo<sup>5</sup>.

Tal qual vários outros filósofos e pensadores do último século, Leo Strauss identificou que o homem ocidental contemporâneo se encontrava em uma situação de crise<sup>6</sup>, chamada de crise da modernidade, e, mais, identificou que a saída ou solução para esta crise poderia se encontrar no regresso aos pilares pré-modernos da própria civilização ocidental – a tradição judaico-cristã e a filosofia política clássica. Leo Strauss assim pensava, porque constatou que a crise que se instaurou sobre nós consiste na apoteose do relativismo; apoteose do relativismo que é uma consequência direta da hegemonia, na contemporaneidade, de duas correntes intelectuais – o positivismo e o historicismo<sup>7</sup>.

Isto é, a crise do homem ocidental contemporâneo consiste no fato de que ele não acredita mais que possa encontrar a verdade sobre os assuntos morais e políticos e, muitas vezes, não acredita mais que possa encontrar a verdade sobre coisa alguma. Na visão de Leo Strauss, tal descrença é consequência direta da hegemonia do positivismo e do historicismo e de seus “relativismos”. O ponto é que tal hegemonia está calcada na suposição de que ambos, positivismo e historicismo, são superiores à tradição judaico-cristã e à filosofia política clássica; isto é, tal hegemonia está calcada na suposição de que aquelas teriam inapelavelmente refutado estas<sup>8</sup>.

Conforme veremos, através de uma análise crítica que faz das suprarreferidas correntes hegemônicas, Leo Strauss chega à conclusão de que esta refutação aos pré-modernos não só não é inapelável, como nem sequer chegou a ocorrer de fato. Em sendo assim, nada impediria que o homem ocidental ao menos escutasse o que os clássicos têm a lhe dizer, sendo que,

4 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. ix.

5 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 1-80; IPP, p.249-310; RCPR, p.227-270; PS, p. 1-16; CM, p. 1-12, HPP, p.1-6.

6 Da qual a crise da filosofia política é, ela própria, apenas um sintoma.

7 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 1-80; IPP, p.249-310; RCPR, p.227-270; PS, p. 1-16; CM, p. 1-12; SPPP, p.29-30.

8 Idem.

talvez, o que os clássicos tenham a lhe dizer seja o começo da solução à sua própria crise. Afinal de contas, como o próprio Leo Strauss leciona, a filosofia política clássica tinha, justamente, como um de seus principais objetivos, atingir a(s) verdade(s) sobre os controversos e polêmicos assuntos político-morais, de modo que tais verdades pudessem servir de parâmetros ao valorar dos homens em uma comunidade política<sup>9</sup>.

Contudo, o que Leo Strauss percebeu é que o homem ocidental contemporâneo desaprendeu a estudar os clássicos, isto é, dadas as mais populares metodologias de história da filosofia que estavam em voga, os clássicos passaram a ser tratados como peças museu, de tal sorte que foram deixados de lado como pensadores sérios, como pensadores que têm algo a contribuir para que reflitamos sobre a vida, sobre a política, sobre a moral ou sobre qualquer outra coisa que queiramos refletir. Desta forma, a primeira tarefa de Leo Strauss, foi estabelecer uma nova ou, talvez, velha maneira de estudar os clássicos; uma maneira que obrigava os estudantes a levar os clássicos a sério e que, a partir daí, possibilitava-lhes extrair o que de melhor os clássicos têm a nos ensinar<sup>10</sup>.

Agora, o que, especificamente, Leo Strauss esperava que encontrássemos nos filósofos políticos clássicos? Serão os clássicos a solução definitiva a todos os nossos problemas? Em que aspectos devemos focar nossas atenções quando estamos estudando a filosofia política clássica?

Segundo Leo Strauss, o que devemos buscar são os princípios da filosofia política clássica:

Nós não podemos [...] supor que um entendimento arejado da filosofia política clássica seja capaz de prover-nos com receitas prontas aos dias hoje. [...] Apenas nós que vivemos hoje podemos encontrar soluções aos problemas de hoje. Porém, um entendimento adequado dos princípios elaborados pelos clássicos talvez seja o indispensável ponto de partida para que possamos realizar uma análise adequada da sociedade atual [...] e para que possamos, então, aplicar estes princípios às nossas tarefas<sup>11</sup>.

9 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 81-164. **HPP**, p. 1-6; p.33-89. **CM**, p.13-241. **AAPL**, p. 1-186. **SA**, p. 3-11;p.311-314. **SPPP**, p. 38-173. **OT**, p.1-102; p.177-213. **XS**, p.4-180. **XSD**, p. 81-210. **PPH**, p. 138-153; p.161-170.

10 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; p. 203-227; **PAW**, p.142-162; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

11 **CM**, p. 11. Tradução minha – sempre que houver a alcunha “no original” na nota de rodapé, a tradução é minha. No original: “We cannot reasonably expect that a fresh understanding of classical political philosophy will supply us with recipes for today's use. [...] Only we living today can possibly find the solutions for the problems of today. But an adequate understanding of the principles as elaborated by the classics may be the indispensable starting point for an adequate analysis, to be achieved by us, of present day society in its peculiar character, and for the wise application, to be achieved by us, of these principles to our tasks”.

Isto é, não devemos, no nosso regresso à filosofia política clássica, buscar encontrar soluções ou receitas prontas à resolução dos problemas de hoje; pois “apenas nós que vivemos hoje podemos encontrar soluções aos problemas de hoje”. O que devemos buscar são os princípios ou fundamentos que possibilitaram, aos clássicos, refletir sobre a política e sobre a moral, de tal sorte a que possamos nós mesmos, um dia, realizarmos as nossas próprias reflexões. De forma simples: o que devemos esperar da filosofia política clássica são pontos de partida, e não de chegada.

Agora, o que queremos dizer por princípios da filosofia política clássica?

Ao longo da obra de Leo Strauss, os princípios da filosofia política clássica tem três sentidos diferentes. Primeiro, o sentido de começo da filosofia política clássica. Segundo, o sentido de princípios clássicos à prática da filosofia política. Terceiro, o sentido de princípios político-morais clássicos<sup>12</sup>.

O primeiro diz respeito à gênese ou fundação da filosofia política tal qual proposta por Sócrates. O segundo diz respeito a maneira clássica de refletir filosoficamente sobre a política e a moral; ou, em termos modernos, o método da filosofia política clássica. O terceiro diz respeito aos principais preceitos ou conclusões – as verdades – sobre a moral e a política às quais os filósofos políticos clássicos chegaram; verdades que podem, ao seu tempo, servir de parâmetros ao valorar dos homens em uma comunidade política<sup>13</sup>.

No regressar à filosofia política clássica, Leo Strauss espera que consigamos entender e descortinar os referidos princípios em seus três sentidos. Desta maneira, buscará, primeiro, demonstrar como e por que Sócrates sentiu a necessidade de fundar a filosofia política; depois, como e por que tal fundação inspirou a construção de um método filosófico próprio e, por fim, buscará direcionar-nos<sup>14</sup> ao desvelar dos preceitos ou conclusões sobre a política e a moral que advieram da aplicação de tal método<sup>15</sup>.

---

12 STRAUSS, Leo. **CM**, p. 1-12; p.19-21; p. 101-103; p.106-110; p.50-64; **NRH**, p. 120-126; p.145-146; p.152-153; p.144-153; p.156-161; p. 162-163 **IPP**, p. 59-80; **WPP**, p.9-40. **SA**, p. 3-8; p.311-314; **RCPP**, p. 49-62.

13 Idem.

14 Aqui é importante é dizer que concordo com a tese de Michael Frazer; isto é, a tese de que Leo Strauss escreve de modo a deixar proposadamente lacunas a serem preenchidas pelos seus estudantes quando estes forem estudar os clássicos. A tese da escrita esotérica “pedagógica” (FRAZER, Michael L. Esotericism Ancient and Modern: Strauss Contra Straussianism on the Art of Political-Philosophical Writing, **Political Theory**, Vol. 34, No. 1 – 2006; p.33-61).

15 STRAUSS, Leo. **CM**, p. 1-12; p.19-21; p. 101-103; p.106-110; p.50-64; **NRH**, p. 120-126; p.145-146; p.152-153; p.144-153; p.156-161; p. 162-163 **IPP**, p. 59-80; **WPP**, p.9-40. **SA**, p. 3-8; p.311-314; **RCPP**, p. 49-62.

Todavia, é importante ressaltar que Leo Strauss, evidentemente, não foi o único a considerar alvissareiro regressar à filosofia política clássica; aliás, desde que Leo Strauss preconizou tal regresso, alguns outros autores também o vêm fazendo – como, por exemplo, Alasdair MacIntyre e John Finnis. A questão é que, mesmo assim, a proposta straussiana de regresso à filosofia política clássica continua sendo uma proposta diferente das outras:

Desde que Strauss escreveu, a ideia de regressar ficou mais popular, especialmente na forma de um renascimento aristotélico. [...]. Porém, ele ainda se difere da maioria dos que querem regressar, quando não de todos, em um aspecto muito importante: para Strauss, quando falamos de filosofia antiga, Aristóteles não é o centro das atenções<sup>16</sup>. Ao contrário, na sua concepção de regresso, a figura central é Sócrates. Assim, Leo Strauss considera mais importantes aqueles [...] que foram mais próximos de Sócrates, Platão e Xenofonte [...]<sup>17</sup>.

Claro, não é que Leo Strauss não tenha se interessado, estudado e escrito sobre Aristóteles, ao contrário, ele o fez e fez bem<sup>18</sup>; todavia, Aristóteles não era o centro das suas atenções – isto é, o centro das suas atenções era aquele que havia fundado a filosofia política em primeiro lugar: Sócrates e, por tabela, Platão e Xenofonte. Desta forma, poderíamos dizer que a proposta central do projeto straussiano é regressar aos antigos de modo a encontrar os princípios da filosofia política clássica tal qual preconizados por seu fundador; tal qual seja, Sócrates<sup>19</sup>.

Ao fazer isto, Leo Strauss desenvolveu uma maneira característica de ler e comentar os diálogos platônicos, isto é, Leo Strauss ficou conhecido por ser um dos mais devotos, minuciosos e atentos de todos os comentadores de diálogos platônicos. De seus comentários, advieram provavelmente as teses mais inovadoras e polêmicas sobre os diálogos, como a tese da escrita esotérica ou a tese da resposta platônica a Aristófanes; ler Platão acompanhado de

16 Exemplificativa é esta passagem de Alasdair MacIntyre: “My argument is designed to show that it is only from a Thomistic Aristotelian perspective that we are able to characterize adequately some key features of the social order of advanced modernity and that Thomistic Aristotelianism, when informed by Marx's insights, is able to provide us with the resources for constructing a contemporary politics and ethics, one that enables and requires us to act against modernity from within modernity.” (MACINTYRE, Alasdair. **Ethics in the Conflicts of Modernity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. xi).

17 ZUCKERT, Michael; ZUCKERT, Catherine. **Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 2014. p.144. No original: “Since Strauss wrote, the idea of return has become more widespread, especially in the form of an Aristotle revival. [...]. Yet he still differs in one very important way from most if not all the others who wish to so return: for Strauss Aristotle is not the central name in his concern with ancient philosophy. Instead, the central figure in his notion of return is Socrates. Thus those Strauss considers closer to Socrates, Plato and Xenophon [...], have been more important for him than Aristotle”.

18 STRAUSS, Leo. **CM**, p. 13-139; **NRH**, p. 126-164; **RCPP**, p. 49-62; **IPP**, p. 59-80.

19 STRAUSS, Leo. **PS**, p. 1-16; **CM**, p. 1-12; p.19-21; p. p.50-64; **NRH**, p. 120-126; **SA**, p. 3-8; p.311-314; **RCPP**, p. 49-62.



Leo Strauss é sempre uma experiência fascinante, onde o mínimo detalhe pode levar às mais relevantes conclusões<sup>20</sup>.

Porém, a mais evidente e patente particularidade que outro platônico nota ao ler os comentários de Leo Strauss sobre Platão é a exiguidade das vezes em que a Teoria das Ideias ou das Formas é abordada. Desde pequenos, na escola ainda, somos ensinados que o coração de toda a filosofia de Platão está na sua Teoria das Ideias ou das Formas; conseqüentemente, se queremos entender a justiça em Platão, devemos interpretá-la à luz da Teoria das Formas, da mesma maneira que, se queremos entender a poesia em Platão, devemos interpretá-la à luz da Teoria das Formas e assim interminavelmente. Como não deve ser muito difícil de perceber, isto significa dizer que, para entendermos a filosofia política de Platão, necessitaríamos interpretá-la à luz da Teoria das Ideias ou das Formas.

Pois, quanto ao seu conteúdo, é precisamente neste ponto que a interpretação de Leo Strauss é tão distinta das demais. Para Leo Strauss, o verdadeiro coração da filosofia de Platão é a filosofia política, isto é, na visão de Leo Strauss, a filosofia política de Platão precede a sua metafísica e a sua epistemologia. Tal qual seja, para Leo Strauss, Platão faz filosofia de baixo para cima, isto é, parte dos problemas e das situações concretas com os quais as pessoas estão alarmadas e se coloca a refletir dialeticamente sobre tais questões, de modo que a epistemologia e a metafísica são feitas “sob demanda”, são feitas somente no intuito de resolver problemas ou questões que não poderiam ser resolvidas de outra maneira<sup>21</sup>.

Agora, se, por um lado, isto não altera significativamente o conteúdo Teoria das Formas, ou seja, a epistemologia e a metafísica de Platão, por outro lado, ela traz enormes conseqüências à sua filosofia política e à interpretação que um straussiano faz dela. Tal se dá, pois, no interpretar da filosofia política de Platão, o straussiano fica obrigado a somente se utilizar da Teoria das Formas quando, de fato, necessitar ou, é claro, quando o próprio Platão o fizer.

Neste momento, qualquer platônico estará a fazer a óbvia pergunta: é possível fazer isto? É possível interpretar a filosofia política de Platão com o mínimo de Teoria das Formas? E, mais, seria possível extrair princípios socrático-platônicos de filosofia política com mínimo recurso às Ideias ou Formas?

---

20 STRAUSS, Leo. **PS**; **AAPL**; **CM**, p. 50-138; **RCP**, p.103-206; **HPP**, p. 33-89; **SPPP**, p.33-88.

21 STRAUSS, Leo. **CM**, p.51-64; **RCP**, p. 103-185; **HPP**, p. 33-89.

Pois, o objetivo deste trabalho é justamente tentar, ao modo straussiano, desvelar e articular alguns destes princípios platônico-socráticos<sup>22</sup> de filosofia política e outros de filosofia política clássica em geral. Isto é, o objetivo do trabalho é estabelecer, claramente, o que Leo Strauss considera ser o princípio ou a gênese da filosofia política clássica, sintetizar ou sistematizar<sup>23</sup> os princípios que Leo Strauss acredita que são os princípios “metodológicos” da filosofia política clássica e, por fim, através de uma leitura straussiana de Platão, tentar encontrar as conclusões ou verdades<sup>24</sup> político-morais platônicas que poderiam servir de parâmetro à valoração ou reflexão política.

Porém, para que consigamos realizar esta tarefa, é necessário, primeiro, entender por que Leo Strauss julgou que este retorno é necessário ao homem contemporâneo, isto é, temos que entender por que é indispensável ler os clássicos, de modo a não reputar tal atividade como mero “hobby” ou coisa que o valha, e, também, é necessário que entendamos como Leo Strauss pretende que leiamos os clássicos. Neste sentido, o trabalho será dividido em duas grandes partes, cujos títulos, espero, sejam autoexplicativos: I – POR QUE E COMO LER OS CLÁSSICOS e II – PRINCÍPIOS STRAUSSIANO-PLATÔNICOS DE FILOSOFIA POLÍTICA. Na primeira parte, busco explicar por que Leo Strauss acredita que o regresso à filosofia política clássica é indispensável ao homem ocidental contemporâneo e como Leo Strauss acredita que este regresso deve ser feito. Na segunda parte, busco aplicar as diretrizes interpretativas de Leo Strauss a fim de encontrar os supracitados princípios da filosofia política clássica.

---

22 Há de se dizer que, seguindo a maneira straussiana, utilizei-me de Xenofonte e Aristóteles subsidiariamente, no sentido de que os utilizei quando senti necessidade de informações exógenas aos escritos de Leo Strauss e de Platão (vide nota de rodapé 134).

23 Digo sistematizar tais princípios, pois eles estão espalhados pela obra de Leo Strauss e este nunca lhes deu um tratamento neste sentido.

24 Aqui, peço desculpas ao leitor se “verdades” soar pretensioso. Apenas me sinto obrigado a colocar nos termos propostos por Leo Strauss e os clássicos.

## PARTE I – POR QUE E COMO LER OS CLÁSSICOS

### 2. LEO STRAUSS E A CRISE DA MODERNIDADE

O objetivo deste capítulo é demonstrar por que Leo Strauss identifica a necessidade de estudar os filósofos políticos clássicos. Neste sentido, para ele, tal necessidade é consequência direta de um problema concreto, tal qual seja, a crise da modernidade

#### 2.1. A Crise da Modernidade por Leo Strauss

Leo Strauss inicia suas reflexões através da identificação de um problema que está plasmado no nosso dia a dia, isto é, inicia suas reflexões diagnosticando a crise do homem ocidental contemporâneo ou a crise da modernidade<sup>25</sup>.

A sociedade ocidental contemporânea, assim como todas as sociedades ao longo da história, é constituída por um determinado modo de vida, isto é, um jeito ou uma maneira por meio da qual os homens desta sociedade tendem a viver, um modo de pensar e de agir que lhes é próprio ou, ainda, coloquialmente falando, “um jeito de fazer as coisas”.

Agora, se vivemos nossas vidas de um determinado modo, é razoável supor que tenhamos justificativas e razões para vivermos deste modo e não de outro, pois, caso contrário, não haveria sentido em vivermos nossas vidas do jeito como vivemos. Pois, Leo Strauss reivindica, ao homem ocidental contemporâneo, precisamente, que lhe dê as razões que o fazem viver do modo como vive; Leo Strauss pede ao homem ocidental contemporâneo que justifique o seu modo de vida<sup>26</sup>.

Em outras palavras, poderíamos dizer que Leo Strauss opõe ao homem ocidental contemporâneo a básica e, até mesmo, infantil questão: por que fazes as coisas deste jeito e não de outro? Ou, por que vives desta maneira e não de outra<sup>27</sup>?

---

25 Para Leo Strauss, tais são termos intercambiáveis, pois, este acredita que o homem contemporâneo é, intelectualmente, um fruto da modernidade. Assim, quando se fala em crise do homem ocidental contemporâneo, se inclui automaticamente a crise da modernidade (IPP, p. 81-98. CM, p.1-7).

26 STRAUSS, Leo. RCPR, p. 227-245. IPP, p.81-82; p.249-272. NRH, p. 2-3, p. 5-6. CM, p. 1-7.

27 STRAUSS, Leo. RCPR, p. 227-245. IPP, p.81-82; p.249-272. NRH, p. 2-3, p. 5-6. CM, p. 1-7.

Quando confrontado com tal indagação, o homem ocidental contemporâneo rapidamente apela àquilo que os hodiernos cientistas sociais chamam de “valores”, isto é, o homem ocidental contemporâneo se apega e justifica suas ações em nome da tolerância, da liberdade, da igualdade e outros tantos. Contudo, tal apelo não responde satisfatoriamente a referida indagação, visto que somos obrigados a subsequentemente perguntar: por que estes valores, e não outros? Por que a tolerância, e não a intolerância? Por que a liberdade, e não a autoridade? Por que os valores do Ocidente, e não os valores do oriente<sup>28</sup>?

A resposta natural a tais indagações estaria em reconhecer que alguns conjuntos de valores estão certos enquanto outros estão errados, isto é, restaria em reconhecer que alguns modos de vida estão certos enquanto outros modos de vida estão errados. Todavia, é precisamente neste ponto nevrálgico que, segundo Strauss, o homem ocidental vacila e, conseqüentemente, queda-se impossibilitado de justificar a sua própria maneira de viver<sup>29</sup>.

Em termos mais coliquais, vê-se que a melhor síntese da resposta que o homem ocidental contemporâneo dá a estas indagações se encontra em uma peça musical que, não por acaso, pode ser tomada como uma expressão artística da própria crise. Isto é, quando indagado acerca de seus valores, o homem ocidental contemporâneo responde à maneira do *The Who* em *The Seeker*; ou seja, responde bradando: “é eu tenho valores, mas eu não sei como e não sei por quê!”.

Tal atabalhoada resposta acontece, pois o homem ocidental contemporâneo não acredita que, ao falarmos de valores, possamos falar de um certo ou de um errado, ou seja, não acredita que existam bases minimamente sólidas a fim de sustentar a moralidade, ainda, em alguns casos, simplesmente não acredita na existência de um certo e de um errado em seu sentido amplo. Assim, o homem ocidental contemporâneo não acredita que existam princípios morais objetivamente válidos a fim de embasar o seu julgar, o seu agir e, ulteriormente, o seu viver. Colocando de outro modo, o homem ocidental contemporâneo é incapaz de justificar racionalmente o seu modo de vida<sup>30</sup>.

Desta forma, não é muito difícil de entender por que Leo Strauss conclui que o homem ocidental contemporâneo, artífice da civilização mais avançada em termos tecnológicos e científicos, mostra-se o mais desorientado e zozzo dos homens quando falamos de aspectos morais e políticos. Aos olhos de Strauss, o homem ocidental contemporâneo é um “gigante

28 STRAUSS, Leo. *NRH*, p.3-7. *PS*, p. 1-5. *IPP*, p. 249-272. *RCPR*, p.13-24, 227-245. *CM*, p.1-7.

29 STRAUSS, Leo. *NRH*, p. 1-80. *IPP*, p.81-82; p.249-272. *RCPR*, p. 13-24, p. 227-245.

30 STRAUSS, Leo. *NRH*, p.1-80. *IPP*, p.81-82; p.249-272. *RCPR*, p. 13-46, p. 227-245.

cego”, pois não é capaz de sequer fornecer razões e fundamentos que amparem a sua maneira de viver<sup>31</sup>:

Todos nós sabemos dos enormes sucessos da nova ciência e da tecnologia que nela se embasa e todos nós podemos testemunhar o enorme aumento do poder humano. O homem moderno é um gigante se comparado com os homens do passado. Porém, também devemos perceber que não houve um proporcional aumento em sabedoria e bondade. O homem moderno é um gigante e não sabemos se ele é melhor ou pior que os homens do passado. Mais do que isso, esse desenvolvimento da ciência moderna culminou na visão de que o ser humano não é capaz de responsabilmente distinguir o bem e o mal [...]. Nada pode ser responsabilmente dito acerca do correto uso deste imenso poder. O homem moderno é um gigante cego<sup>32</sup>

Ou seja, apesar de o homem ocidental contemporâneo ser o artífice daquela que, ao menos em aspectos materiais ou tecnológicos, é a civilização mais avançada da história da humanidade, ele se colocou em uma situação intelectual que é quase paralisante em aspectos morais e políticos. Ele se colocou em uma situação intelectual onde nem sequer é capaz de realizar a afirmação feita por mim na primeira parte do parágrafo, pois, simplesmente, ele não acredita que existam parâmetros que embasem tal afirmação, isto é, ele não acredita que exista algo como o bem e o mal, como o certo e o errado, como o justo e o injusto<sup>33</sup>.

Por isso, Leo Strauss termina por concluir que a crise intelectual na qual nos encontramos consiste precisamente no fato de não acreditarmos mais que o homem seja capaz de saber o que é bom e o que é ruim, o que é justo e o que é injusto. O problema é que, dado o conteúdo desta crise intelectual e o projeto iluminista que subjaz a sociedade atual, é razoável supor que ela, mais dia, menos dia, se espalhará à prática, isto é, se espalhará ao nosso agir<sup>34</sup>:

Uma vez que nos damos conta que os princípios das nossas ações não possuem outro suporte que não nossa cega escolha, nós não acreditamos mais neles. Nós não podemos mais, embasados neles, agir convictamente. Nós não podemos mais viver como seres responsáveis. Para que possamos viver, nós precisamos silenciar a facilmente silenciável voz da razão, que nos diz que os nossos princípios são, em si mesmos, tão bons ou tão ruins quanto quaisquer outros princípios. Quanto mais cultivamos a razão, mais cultivamos o niilismo: menos somos capazes de sermos

31 STRAUSS, Leo. **RCPR**, p. 227-245. **IPP**, p.81-82; p.249-272. **NRH**, p. 2-3. **CM**, p. 1-7.

32 STRAUSS, Leo. **IPP**, p. 264. No original: “We all know of the enormous successes of the new science and of the technology which is based on it, and we all can witness the enormous increase of man's power. Modern man is a giant in comparison to earlier man. But we have also to note that there is no corresponding increase in wisdom and goodness. Modern man is a giant of whom we do not know whether he is better or worse than earlier man. More than that, this development of modern science culminated in the view that man is not able to distinguish in a responsible manner between good and evil [...]. Nothing can be said responsibly about the right use of that immense power. Modern man is blind giant”.

33 STRAUSS, Leo. **NRH**, p.1-80. **PS**, p. 1-5. **IPP**, p. 249-272. **RCPR**, p.13-24, 227-245. **CM**, p.1-7.

34 Idem.

membros leais da sociedade. A consequência prática inevitável do niilismo é o obscurantismo fanático<sup>35</sup>.

Isto é, a partir do momento que não acreditamos mais em bem e mal, justo e injusto, nós ficamos totalmente desamparados no que tange aos fundamentos, aos parâmetros e aos objetivos do nosso pensar, agir e, ulteriormente, viver. Isto é: uma vez que o bem e o mal não existem mais, como podemos agir convictamente? Ou pior: uma vez que o bem e o mal não existem mais, para que agir, para que pensar, para que viver?

Desta forma, Leo Strauss percebe que a raiz à crise do homem ocidental contemporâneo é o seu contumaz relativismo. Ou seja, na visão de Strauss, o homem ocidental contemporâneo começou a se perder a partir do momento em que passou a descrer da possibilidade de estarmos certos ou errados sobre o bem e o mal, sobre o justo e o injusto, e, posteriormente, a partir do momento em que passou a descrer da possibilidade de estarmos certos ou errados sobre qualquer coisa. O primeiro tipo de relativismo, que descrê da possibilidade de estarmos certos ou errados sobre o bem e o mal, é o relativismo axiológico e o segundo tipo de relativismo, que descrê da possibilidade de estarmos certos ou errados sobre qualquer coisa, é o relativismo existencialista ou niilista<sup>36</sup>.

Agora, o que fez com que o homem ocidental contemporâneo abraçasse o relativismo axiológico e o niilismo com tamanha voracidade? O que fez com que o homem ocidental contemporâneo descesse da possibilidade de estarmos certos ou errados sobre o bem e o mal e, posteriormente, descesse da possibilidade de estarmos certos sobre qualquer coisa?

Para Leo Strauss, a resposta encontra-se na história intelectual do Ocidente. Strauss apregoa que a atual situação é consequência da predominância de duas correntes intelectuais, tais quais sejam, o positivismo e o historicismo. Segundo ele, a hegemonia das referidas correntes foi fruto de um longo processo, através do qual, procedeu-se a gradual destruição e descrédito das raízes intelectuais da civilização ocidental; raízes que, não por acaso, se constituíam em pilares e sustentáculos à moralidade da respectiva civilização – a tradição judaico-cristã e a filosofia política grega<sup>37</sup>. Dado que, deste processo, não emergiu nada que

35 STRAUSS, Leo. **NRH**, p.6. No original: “Once we realize that the principles of our actions have no other support than blind choice, we really do not believe in them anymore. We cannot wholeheartedly act upon them anymore. We cannot live any more as responsible beings. In order to live, we have to silence the easily silenced voice of reason, which tells us that our principles are in themselves as good or as bad as any other principles. The more we cultivate reason, the more we cultivate nihilism: the less are we able to be loyal members of society. The inescapable practical consequence of nihilism is fanatical obscurantism”.

36 STRAUSS, Leo. **IPP**, p. 81-98; p. 249-310. **RCPR**, p. 227-270. **NRH**, p.1-80.

37 É importante ressaltar que Leo Strauss utiliza o termo filosofia/ciência política grega em sentido amplo, utilizando-o de modo a abranger o estudo tanto da moral quanto da política.

pudesse ocupar o lugar deixado pelos antigos pilares, Leo Strauss conclui que a construção moral do Ocidente tombou como um castelo de cartas<sup>38</sup>.

Agora, por que nenhuma das supracitadas correntes intelectuais contemporâneas se mostrou capaz de substituir os antigos pilares?

Segundo Strauss, tal se deu, pois, a hegemonia do positivismo e do historicismo está calcada, justamente, na refutação àquilo que, compartilhado por ambas raízes do Ocidente, possibilitava-lhes atuarem como pilares à moralidade. Tal qual seja, a crença de que existem fundamentos ou princípios morais e políticos que são absolutos – a crença de que podemos atingir a verdade sobre aspectos morais e políticos<sup>39</sup>:

Presumindo que são posições viáveis (*o historicismo e o positivismo*<sup>40</sup>), elas são admitidamente posições recentes. Elas se baseiam na experiência do fracasso de uma abordagem anterior. Esta abordagem anterior é chamada, na linguagem vaga deste tipo de literatura, de abordagem absolutista<sup>41</sup>.

Dado que a crise do homem ocidental contemporâneo consiste na apoteose do relativismo axiológico e do niilismo, não é difícil entender por que Leo Strauss detecta que a causa à crise reside na pretensa supremacia do positivismo e do historicismo na contemporaneidade. Ambos, cada qual a sua maneira, erigiram-se alicerçados no relativismo e no conseqüente rechaço aos pilares do Ocidente, empurrando assim o homem ocidental contemporâneo ao relativismo axiológico e ao niilismo<sup>42</sup>.

Isto é, tanto o positivismo, com o seu relativismo axiológico, quanto o historicismo, com seu relativismo existencialista ou niilista, estão calcados na premissa de que eles refutaram definitiva e inapelavelmente o absolutismo político-moral da tradição judaico-cristã e da filosofia política grega. Em poucas palavras, a hegemonia positivista e historicista está embasada na crença de que tais correntes intelectuais são superiores à tradição judaico-cristã e à filosofia política grega – visto que acreditam que comprovaram que não podemos atingir a

38 STRAUSS, Leo. **RCPR**, p. 227-245. **IPP**, p.81-82; p.249-272.

39 STRAUSS, Leo. **RCPR**, p.13-46. **PS**, 1-3. **LAM**, p. 26-27. **NRH**, p. 1-80. **SPPP**, p.29-30.

40 Acréscimo meu.

41 STRAUSS, Leo. **PS**, p. 3. No original: “Assuming that they are viable, they are admittedly late positions. They are based on the experience of the failure of an earlier approach. This earlier approach is called in the loose language of this type of literature the absolutist approach”.

42 STRAUSS, Leo. **RCPR**, p.13-46, p. 227-245. **PS**, 1-3. **LAM**, p. 26-27. **NRH**, p. 1-80. **SPPP**, p.29-30. **IPP**, p.81-82; p.249-272. PANGLE, Thomas. **Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy**. Baltimore: John Hopkins University Press, 2006. p. 7-42. SHELL, Susan. To Spare the Vanquished and Crush the Arrogant: Leo Strauss's Lecture on German Nihilism. In: **The Cambridge Companion to Leo Strauss**. New York: Cambridge University Press, 2009. p. 171-192.

verdade sobre o bem e o mal, sobre o justo e o injusto<sup>43</sup>, e, em última instância, que não podemos atingir a verdade sobre coisa alguma<sup>44 45</sup>.

Com isto em mente, Leo Strauss realizará uma indagação que é nevrálgica: é legítimo o descrédito que se abateu sobre os antigos pilares? O positivismo e historicismo são, de fato, superiores à tradição judaico-cristã e à filosofia política clássica? O positivismo e o historicismo refutaram inapelavelmente o absolutismo político-moral? Não existe mesmo a possibilidade de estarmos certos ou errados sobre o bem e o mal, sobre o justo e o injusto, ou sobre coisa alguma<sup>46</sup>?

No intuito de responder tal indagação, Leo Strauss, primeiro, exporá as duas correntes contemporâneas e sua pretensa refutação aos clássicos e, em seguida, as avaliará criticamente. Se suas doutrinas e seu rechaço aos clássicos restarem de pé, deveremos reconhecer a superioridade de tais correntes e abraçar o relativismo axiológico ou o niilismo delas decorrente<sup>47</sup>.

## 2.2. Positivismo, Historicismo e suas Críticas aos Clássicos

Conforme já foi dito antes, o relativismo é a pedra angular das doutrinas historicista e positivista e de sua pretensa refutação aos clássicos. Porém, apesar de ambos serem relativistas, seus “relativismos” são de espécies diferentes. O relativismo positivista é o relativismo axiológico, ao passo que o relativismo historicista é o relativismo existencialista ou niilista. Começarei apresentando o positivismo, seu relativismo axiológico e sua

---

43 Caso do relativismo axiológico.

44 Caso do relativismo niilista ou existencialista.

45 STRAUSS, Leo. **RCPR**, p.13-46, p. 227-245. **PS**, 1-3. **LAM**, p. 26-27. **NRH**, p. 1-80. **SPPP**, p.29-30. **IPP**, p.81-82; p.249-272. PANGLE, Thomas. **Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy**. Baltimore: John Hopkins University Press, 2006. p. 7-42. SHELL, Susan. To Spare the Vanquished and Crush the Arrogant: Leo Strauss's Lecture on German Nihilism. In: **The Cambridge Companion to Leo Strauss**. New York: Cambridge University Press, 2009. p. 171-192.

46 STRAUSS, Leo. **RCPR**, p.13-46, p. 227-245. **PS**, 1-3. **LAM**, p. 26-27. **NRH**, p. 1-80. **SPPP**, p.29-30. **IPP**, p.81-82; p.249-272. **SCR**, p. 28-31. **PL**, 21-29, p.43-45. STRAUSS, Leo. On the Interpretation of the Genesis. In: **L'homme**, 1981, tomo 21, p.5-20. STRAUSS, Leo. The Living Issues of German Postwar Philosophy. In: **Leo Strauss and the Theologico-Political Problem**. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 133-135.

47 STRAUSS, Leo. **IPP**, p. 81-98; p. 249-310. **RCPR**, p. 227-270. **NRH**, p.1-80.



subsequente crítica aos clássicos. Depois, apresentarei o historicismo, seu relativismo existencialista e sua subsequente crítica aos clássicos.

### 2.2.1. O Positivismo, seu Relativismo Axiológico e sua Crítica aos Clássicos

Como já foi dito, o relativismo axiológico é aquela doutrina que apregoa que não podemos estar certos sobre o bem e mal ou sobre o justo e o injusto. De maneira mais ampla, poderíamos dizer: o relativismo axiológico é aquela doutrina que apregoa que não podemos atingir a verdade sobre assuntos ou questões morais e políticas<sup>48</sup>.

Desta forma, Leo Strauss acredita que a expressão mais clara e evidente do relativismo axiológico está implícita naquela ideia que é o carro-chefe do próprio positivismo<sup>49</sup>, tal qual seja, a ideia de que a única forma de conhecimento genuíno ou verdadeiro é o conhecimento científico. Tal se dá, pois os conceitos de ciência e conhecimento genuíno advém diretamente da distinção entre *ser* e *dever-ser*; distinção que é nevrálgica ao relativismo axiológico<sup>50</sup>.

Os positivistas acreditam que a realidade se divide entre o mundo do *ser* e o mundo do *dever-ser*. O primeiro plano consiste nas coisas tais quais de fato são, ao passo que o segundo consiste nas coisas tais quais deveriam ser, ou, ainda, tais quais gostaríamos que fossem (valores). Ao nos referirmos ao primeiro plano, estamos realizando *juízos de fato* e, ao nos referirmos ao segundo plano, estamos realizando *juízos de valor*. Os primeiros são descrições acerca de como as coisas de fato são, constituindo-se, portanto, em assertivas que podem vir a ser verdadeiras ou não – que podem ou não corresponder ao “mundo lá fora”. As segundas são avaliações acerca de como as coisas deveriam ser, assertivas que, conseqüentemente, não podem ser entendidas e verificadas como verdadeiras ou falsas, pois, nestes casos, ser verdadeiro ou falso dependeria da vontade ou mera preferência de cada um. Por exemplo,

---

48 Leo Strauss cita nominalmente Max Weber, mas de um forma geral, ao longo de sua obra, o positivismo aparece mais como uma generalização. Aqui tomo como exemplos: Hans Kelsen (KELSEN, Hans. **O Problema da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1998; **A Ilusão da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008; VALORY, Eduardo. **Têmis Desnudada: a questão da justiça em Hans Kelsen**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2014) e NEURATH, Otto; HAHN, Hans; CARNAP, Rudolf. **A Concepção Científica do Mundo**. Disponível em: <[http://www.academia.edu/27400129/Manifesto\\_Circulo\\_de\\_Viena\\_-\\_Concep%C3%A7%C3%A3o\\_cient%C3%Adfica\\_do\\_mundo\\_1929](http://www.academia.edu/27400129/Manifesto_Circulo_de_Viena_-_Concep%C3%A7%C3%A3o_cient%C3%Adfica_do_mundo_1929)>.

49 Doutrina que expressa mais refinada e sofisticadamente o relativismo axiológico.

50 STRAUSS, Leo. **NRH**, p.9-12; p. 35-80. **LAM**, p.26-27. **SPPP**, p.29-30. **RCPR**, p. 13-46. **SP**, p.1-3. **WPP**, p. 17-26.

enquanto a assertiva descritiva presente na lei da gravidade, pode ou não corresponder ao mundo lá fora, a assertiva valorativa acerca de um regime político não pode, pois, tal avaliação dependeria da preferência de cada um<sup>51</sup>.

Desta forma, aos positivistas, o conhecimento científico é a única espécie de conhecimento genuíno: a ciência é o único ramo do saber que é composto apenas por assertivas que correspondem ao mundo lá fora, isto é, composto apenas por *juízos de fato* verificados como verdadeiros. Assim, para que uma assertiva seja “cientificável”, ela deve, primeiro, ser verificável; deve, primeiro, dizer respeito ao plano do *ser*. Em outras palavras: a ciência é o único ramo do pensamento humano que lida exclusivamente com o *ser*. Logo, a ciência se afirma como única forma de conhecimento genuíno por ser o único ramo do saber que tem como averiguar se suas assertivas são verdadeiras ou falsas. Os outros ramos do saber, por versarem sobre o *dever-ser* e serem compostos por *juízos de valor*, não são constituídos por assertivas às quais pode-se atribuir algum *valor verdade* – falando claramente: são constituídos por assertivas que não têm o condão de serem certas ou erradas<sup>52</sup>.

É com base nesta perspectiva que os positivistas pretenderão, então, rechaçar a filosofia política clássica. Segundo os positivistas, questões relativas à moral e à política pertencem ao plano do *dever-ser* e, portanto, são questões sobre as quais ninguém poderia estar absolutamente certo ou errado; são questões nas quais a verdade demonstrar-se-ia inatingível. Como os filósofos políticos clássicos sustentavam ter encontrado a verdade acerca de questões morais e políticas, os positivistas são obrigados a rechaçar a filosofia política clássica por considerarem-na a-científica ou, em outras palavras, por não a considerarem genuíno e verdadeiro conhecimento. Ou seja, dado que a filosofia política clássica versa sobre questões que nem sequer poderiam ser objetos de *juízos de fato*, aos positivistas, ela não passaria de um mero amontoado de *juízos de valor*<sup>53</sup>.

Resumindo, os positivistas acreditam que os assuntos aos quais os filósofos políticos clássicos se dedicaram são imprestáveis à realização de *juízos de fato*, logo, a filosofia política clássica é a-científica. Desta forma, os positivistas acreditam terem refutado definitivamente o absolutismo político-moral dos clássicos e terem comprovado o relativismo axiológico.

---

51 STRAUSS, Leo. NRH, p.36-38; p.41-42; p.62-64; p.65-76. RCPR, p.3-5; p. 13-17. WPP, p.17-26.

52 STRAUSS, Leo. NRH, p.9-12; p. 35-80. LAM, p.26-27. SPPP, p.29-30. RCPR, p. 13-46. SP, p.1-3. WPP, p. 17-26.

53 STRAUSS, Leo. NRH, p.9-12; p. 35-80. LAM, p.26-27. SPPP, p.29-30. RCPR, p. 13-46. SP, p.1-3. WPP, p. 17-26.

### 2.2.2. O Historicismo, seu Relativismo Existencialista e sua Crítica aos Clássicos

Como já foi dito, o relativismo existencialista ou niilista é aquela doutrina que apregoa que não só não podemos estar certos sobre o bem e mal, sobre o justo e o injusto, mas que não podemos estar certos sobre coisa alguma; de maneira mais ampla, poderíamos dizer: o relativismo existencialista ou niilista é aquela doutrina que apregoa que não podemos atingir a verdade sobre nenhum assunto. Para Strauss, o relativismo existencialista ou niilista está calcado naquilo que nominou de historicismo<sup>54</sup>.

Segundo Strauss, o historicismo resume-se na ideia de que todo e qualquer princípio ou fundamento ao agir e pensar dos homens é necessariamente limitado pelo seu contexto histórico e, portanto, relativo a este. Tal se dá, pois, os historicistas acreditam que o pensamento e a ação humana dependem daquilo que se convencionou chamar de “horizonte compartilhado”<sup>55</sup>.

Um “horizonte”, neste sentido, pode ser entendido como aquilo que nos possibilita ter uma “visão de mundo”, isto é, aquilo que determina como enxergamos e percebemos o mundo ao nosso redor. Em poucas palavras, o “horizonte” é aquilo que faz com que enxerguemos e entendamos as coisas tal qual enxergamos e entendemos. Desta forma, o “horizonte” que possuímos termina por condicionar como pensamos e agimos. Dado que pessoas que vivem em um mesmo contexto histórico geralmente enxergam o mundo de uma mesma maneira, é razoável supor que estas pessoas “compartilhem” de um mesmo “horizonte”. Daí, falar em “horizonte compartilhado”<sup>56</sup>.

Assim, um “horizonte compartilhado” pode ser entendido como as condicionantes ou pressupostos epistêmicos que são compartilhados por um conjunto de pessoas em um determinado lugar e em um determinado momento histórico. Isto é, o conjunto de pressupostos epistêmicos que faz com que as pessoas que os compartilham enxerguem o mundo de uma mesma maneira e, conseqüentemente, ajam e pensem de maneira razoavelmente uniforme<sup>57</sup>.

---

54 Leo Strauss inclui nesta corrente Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche e seus “discípulos”, mas, ao longo da sua obra, o historicismo aparece mais como uma generalização.

55 STRAUSS, Leo. NRH, p.12. WPP, p. 26. RCPR, p. 26; p. 244. SPPP, p. 29-30. LAM, p. 26-27. PS, p. 2-3.

56 STRAUSS, Leo. RCPR, p.26; p. 27-46. NRH, p. 9-34.

57 STRAUSS, Leo. NRH, p.12. WPP, p. 26. RCPR, p. 26; p. 244. SPPP, p. 29-30. LAM, p. 26-27. PS, p. 2-3.

Tendo-se em vista que tal “horizonte compartilhado” é dado pelo contexto histórico, o historicista não tem dúvida: os fundamentos do pensar e do agir humanos são historicamente limitados; todo e qualquer pensamento ou crença é relativo ao seu contexto histórico. Logo, a verdade ou falsidade destes pensamentos ou crenças também passa a ser entendida como historicamente condicionada, visto que as proposições ou assertivas somente poderiam ser julgadas como verdadeiras ou falsas frente a seus próprios contextos históricos. Por exemplo, a assertiva “bruxas existem”. Se o contexto histórico de sua emissão for o do medievo, ela será verdadeira; ao passo que, se o contexto histórico de sua emissão for a da contemporaneidade, ela será falsa<sup>58</sup>.

Desta forma, não existe verdade em sentido absoluto, existem apenas verdades historicamente relativas, pois, para que um pensamento pudesse conter uma verdade absoluta, este necessitaria ser válido em todos os contextos e, para que isto fosse possível, seria indispensável que este pensamento fosse transcendental – seria necessário que este pensamento houvesse ultrapassado o seu próprio contexto histórico. Em outras palavras, seria necessário que este pensamento fosse transhistórico, algo que, aos olhos de qualquer historicista, é essencialmente impossível<sup>59</sup>.

Com isto em mente, fica fácil entender por que os historicistas rechaçam a filosofia clássica. Segundo eles, todo e qualquer pensamento ou proposição é necessariamente limitada e condicionada ao seu contexto histórico, de tal sorte que é impossível imaginar que algum pensamento, proposição ou crença seja capaz de transcendê-lo. Portanto, não existem verdades absolutas, apenas verdades relativas a determinados contextos históricos. Desta forma, por se afirmar como detentora de verdades absolutas, transcendentais ou eternas, a filosofia clássica já é automaticamente descartada pelos historicistas e, ainda, rotulada como a-histórica<sup>60</sup>.

Resumindo: os historicistas acreditam que todo pensamento é relativo ao seu contexto histórico e, dado que os clássicos acreditavam ter transcendido o seu contexto, eles são descartados por serem a-históricos. Daí, os historicistas acreditam ter refutado definitivamente qualquer espécie de absolutismo e terem indiscutivelmente comprovado o relativismo existencialista ou niilista.

---

58 STRAUSS, Leo. **NRH**, p.11-34. **RCPR**, p.27-46.

59 STRAUSS, Leo. **NRH**, p.11-34.

60 STRAUSS, Leo. **NRH**, p.11-34. **WPP**, p. 26. **RCPR**, p. 26; p. 244. **SPPP**, p. 29-30. **LAM**, p. 26-27. **PS**, p. 2-3.

## 2.3. Críticas de Leo Strauss ao Historicismo e ao Positivismo

### 2.3.1. Crítica de Leo Strauss ao Positivismo

Em consonância com o que foi dito anteriormente, o relativismo axiológico que subjaz o positivismo se fundamenta em uma premissa básica, tal qual seja, de que, diferentemente do que acontece com as discussões e discordâncias acerca de fatos, as discussões e discordâncias sobre valores jamais poderão ser dirimidas através de uma resposta que será absoluta e universalmente válida ou verdadeira, pois a validade destas é relativa a cada um. Por exemplo, enquanto que uma discussão acerca da possibilidade de porcos voarem é uma discussão que pode ser solucionada através de uma proposição que será absoluta e universalmente válida – “porcos não voam”, uma discussão acerca das preferências cinematográficas de cada um jamais poderá ser resolvida por meio de uma proposição universal e absoluta, tal qual “filmes de comédia são melhores que filmes de ação”, visto que, enquanto uns preferem os primeiros, outros preferem os segundos. Dado que os positivistas acreditam que questões políticas e morais pertencem ao plano do *dever-ser* ou dos valores, as discordâncias acerca do bem e do mal, do justo e do injusto, jamais poderão ser respondidas através de proposições universais e absolutamente verdadeiras<sup>61</sup>.

Para Leo Strauss, o que isto significa é que os positivistas, em verdade, podem ser incluídos em uma das mais antigas tradições filosóficas do Ocidente – a tradição convencionalista. A tradição convencionalista parte da distinção entre o natural e o artificial, entre aquilo que é o que é em consequência da natureza e aquilo que o que é em consequência da vontade humana – o primeiro é o campo do absoluto; o segundo é o campo do relativo. Por exemplo, enquanto uma árvore é natural, ou seja, é o que é em consequência da natureza, um nome é o que é em consequência da vontade humana e, portanto, é artificial<sup>62</sup>.

Quanto ao natural, pode-se estar absolutamente certo; quanto ao artificial, não, visto que varia da vontade de cada homem. O certo e o errado, o justo e o injusto, são considerados pelos convencionalistas como artificiais, pois seriam fruto da vontade dos homens quando

61 STRAUSS, Leo. NRH, p.9-12; p. 35-80. LAM, p.26-27. SPPP, p.29-30. RCPR, p. 13-46. SP, p.1-3. WPP, p. 17-26.

62 STRAUSS, Leo. NRH, p.9-12. IPP, p.289-310. RCPR, p.260-271. LAM, p.76-135.

tomada em conjunto, isto é, seriam fruto de convenção social. Assim não há verdade absoluta acerca do que é certo e do que é errado, do que é justo e do que é injusto, pois, estes são relativos – ou seja, variarão de convenção social para convenção social:

O convencionalismo pressupôs que a distinção entre natureza e convenção é a mais fundamental de todas distinções. Ela implicava que a natureza é de uma dignidade incomparavelmente superior à convenção ou autorização da sociedade [...]. A tese de que o certo e o justo são convencionais significava que o certo e o justo não estão embasados na natureza [...] e que eles têm seus fundamentos em decisões arbitrárias, explícitas ou implícitas, das comunidades: eles não tem nenhum fundamento que não seja algum tipo de acordo e os acordos podem até produzir paz, mas não podem produzir a verdade<sup>63</sup>.

Neste sentido, tal passagem em Diógenes Laércio demonstra a antiguidade de tais ideias, remontando-as à filosofia pré-socrática (Arquelau):

Ele (*Arquelau*<sup>64</sup>) dizia que existem duas causas à geração, o calor e o frio, e que animais eram gerados da lama. Ele também dizia que as coisas são justas ou ignóbeis não por natureza, mas por convenção<sup>65</sup>.

Desta forma, os positivistas se aproximariam da tradição convencionalista, pois suas distinções entre *juízo de fato* e *juízo de valor* e entre *ser* e *dever-ser* seriam, precisamente, expressões da distinção convencionalista entre o natural e o artificial. O natural dos convencionalistas equivaleria ao *ser* dos positivistas, pois ambos seriam absolutos. A seu tempo, o artificial dos convencionalistas equivaleria ao *dever-ser* dos positivistas, pois ambos seriam relativos. Portanto, os positivistas fazem parte da grande família convencionalista, família que sempre cultuou e continua cultuando a crença na artificialidade dos assuntos políticos e morais, ou seja, a crença de que assuntos políticos e morais são relativos, contingentes e particulares<sup>66</sup>.

A questão, para Leo Strauss, é que a ideia de que não se pode atingir a verdade sobre assuntos políticos e morais – sobre o bem e o mal, sobre o justo e o injusto – nunca foi

---

63 STRAUSS, Leo. **NRH**, p.11. No original: “Conventionalism presupposed that the distinction between nature and convention is the most fundamental distinction of all distinctions. It implied that nature is of incomparably higher dignity than convention or the fiat of society [...]. The thesis that right and justice are conventional meant that right and justice have no basis in nature [...] and that they have their ground in arbitrary decisions, explicit or implicit, of communities: they have no basis but some kind of agreement, and agreement may produce peace but it cannot produce truth”.

64 Acréscimo meu.

65 BARNES, Jonathan. **Early Greek Philosophy**. New York: Penguin Books, 2001. p. 199.

66 STRAUSS, Leo. **NRH**, p.9-12. **IPP**, p.289-310. **RCPR**, p.260-271. **LAM**, p.76-135.

adequadamente comprovada por qualquer tipo de convencionalismo, incluindo-se aí o positivismo. Leo Strauss afirma isto, pois descrê do método ou critério utilizado pelos convencionalistas para classificar os assuntos políticos e morais como artificiais<sup>67</sup>.

Segundo Strauss, o argumento convencionalista foi construído partindo-se da constatação de que, quanto a alguns aspectos, os homens tendem a ter opiniões uniformes, ao passo que, quanto a outros, tendem a ter opiniões divergentes. Por exemplo, se, por um lado, tendemos a ter a mesma opinião acerca da possibilidade de porcos voarem, por outro, normalmente temos opiniões distintas acerca de qual é o melhor tipo de música ou qual o melhor sabor de pizza<sup>68</sup>.

A *prima facie*, tal ponto de partida não possui nenhum vício. O problema, para Strauss, dá-se a partir do momento em que os convencionalistas começaram a utilizar tal constatação como principal critério ao processo de clivagem que realizam, isto é, a partir do momento em que passaram a utilizar os meros acordo e desacordo das opiniões como principais parâmetros a fim de determinar o que é natural e o que é artificial, a fim de determinar o que pertence, respectivamente, ao plano do *ser* e ao plano do *dever-ser*<sup>69</sup>.

Orientados por tal critério, os convencionalistas foram levados a acreditar, acriticamente e a-reflexivamente, que os objetos das opiniões normalmente uniformes são naturais, ao passo que os objetos de opiniões normalmente divergentes são, por sua vez, artificiais. Em linguagem positivista, isto equivaleria a dizer: os convencionalistas foram levados a acreditar, acriticamente e a-reflexivamente, que os objetos de opiniões normalmente uniformes pertencem ao plano do *ser* e são objetos de *juízos de fato*; ao passo que todos os objetos das opiniões normalmente divergentes pertencem ao plano do *dever-ser* e são objetos de *juízos de valor*<sup>70</sup>.

Desta forma, não há nada mais espontâneo e instintivo, por parte dos convencionalistas, do que considerar que os assuntos políticos e morais, o certo e o errado, o justo e o injusto, sejam pertencentes ao plano do *dever-ser* ou sejam artificiais, visto que estes são, precisamente, os assuntos sobre os quais nós mais divergimos; os assuntos sobre os quais há maior pluralidade de opiniões<sup>71</sup>.

A questão, para Strauss, é que o supracitado critério convencionalista é um péssimo critério a fim de diferenciar o natural do artificial, pois está calcado em uma argumentação

---

67 STRAUSS, Leo. *NRH*, p. 9-13; p. 35-80.

68 Idem.

69 Idem.

70 Idem.

71 Idem.

falaciosa – tal qual seja, de que a mera pluralidade de opiniões sobre um mesmo objeto basta para concluir que não existe uma opinião certa sobre este objeto. Segundo Strauss, este seria um caso de *non-sequitur* e, mais especificamente, um caso de *ignoratio elenchi*, isto é, um caso onde a premissa contida no argumento não fornece os subsídios suficientes à conclusão proposta<sup>72</sup>.

A mera pluralidade de opiniões sobre um mesmo assunto não significa, automaticamente, que não se possa existir uma opinião certa acerca dele; caso contrário, vários dos objetos normalmente considerados naturais pelos convencionalistas teriam de ser reclassificados como artificiais – haja vista que as próprias ciências naturais sempre estiveram cheias de contendas e discussões<sup>73</sup>.

Contudo, se os convencionalistas não classificam os objetos das contendas das ciências naturais como artificiais, por que o fazem com os assuntos políticos e morais? Por que dois pesos e duas medidas<sup>74</sup>?

Segundo Strauss, os convencionalistas agem desta forma, pois já presumem que a política e a moral não têm nenhum suporte na natureza, de tal sorte que as questões morais e políticas – o bem e o mal, o justo e o injusto – são sempre consideradas relativas; em outras palavras, são consideradas dependentes da vontade humana. No típico chavão positivista, é impossível extrair o *dever-ser* do *ser*, é impossível deduzir valores da natureza das coisas<sup>75</sup>.

Agora, qual é o fundamento de tal pressuposição positivista? Segundo Strauss, o alicerce de tal pressuposição é uma opinião ou interpretação acerca da natureza das coisas e, especificamente, uma interpretação acerca da natureza do homem – uma interpretação que alija a natureza humana de suas dimensões política e moral<sup>76</sup>:

Neste sentido, a nova ciência política (*relativismo axiológico*<sup>77</sup>) nega que o homem tem finalidades naturais – finalidades às quais ele é naturalmente inclinado [...]. Nós concluímos que o “relativismo” [...] é baseado em uma análise insuficiente acerca do

72 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 9-13. COPI, Irving. **An Introduction to Logic**. New Jersey: Prentice Hall, 2002. p.137-139; p. 149-150.

73 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 9-13. COPI, Irving. **An Introduction to Logic**. New Jersey: Prentice Hall, 2002. p.137-139; p.149-150.

74 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 9-13.

75 STRAUSS, Leo. **NRH**, p.9-12; p. 35-80. **LAM**, p.26-27. **SPPP**, p.29-30. **RCPR**, p. 13-46. **SP**, p.1-3. **WPP**, p. 17-26. **IPP**, p. 81-98.

76 Aqui privilegiei o aspecto comum a todas interpretações convencionalistas sobre a natureza humana, isto é, a ideia de que nesta não há nenhum elemento que seja relevante à política e à moral. (**IPP**, p.153; p.87-88; p. 132-133. **NRH**, p.9-12; p. 35-80. **LAM**, p.26-27. **SPPP**, p.29-30. **RCPR**, p. 13-46. **SP**, p.1-3. **WPP**, p. 17-26).

77 Acréscimo meu.



*ser*, isto é, do *ser* pertinente (*a natureza do homem*<sup>78</sup>) e, além disso, que a opinião que alguém possui sobre o caráter deste *ser* determina a sua opinião relativamente ao caráter do *dever-ser*<sup>79</sup>.

Isto é, todo convencionalismo está ulteriormente calcado em uma pressuposição acerca da natureza do homem; pressuposição que estabelece que os aspectos morais e políticos mais relevantes da vida humana, as finalidades e objetivos de vida dos homens, os chamados “valores”, não são naturais, mas sim artificiais. Assim, a verdadeira pedra angular de todo edifício convencionalista é sempre uma interpretação a-político e a-moral da natureza humana – uma interpretação que nega a existência de objetivos ou finalidades naturalmente universais ao viver dos homens; finalidades ou objetivos de vida que todos os homens possuem independentemente de querer tê-los. Em poucas palavras, toda e qualquer espécie de convencionalismo, incluindo-se aí o positivismo e seu relativismo axiológico, está embasado na crença de que são os homens que livremente determinam, através exclusivamente do seu querer ou da sua vontade, quais serão os objetivos ou finalidades do seu viver<sup>80</sup>.

Isto implica que a pedra angular de toda e qualquer construção convencionalista, inclusive do positivismo e seu relativismo axiológico, é menos a sua epistemologia e sua metafísica e mais a sua “ética” e “filosofia política”<sup>81</sup>, isto é, a metafísica e a epistemologia convencionalistas são mais consequências de sua “ética” e “filosofia política” do que contrário; são mais um ponto de chegada do que de partida. Em poucas palavras, é uma prévia interpretação acerca da natureza do homem, de seus fins e objetivos de vida, que exclui todos os assuntos e questões morais e políticas da esfera do natural, do mundo do *ser*, e as relega à esfera do artificial, ao mundo do *dever-ser*<sup>82</sup>.

A questão, para Strauss, é que esta interpretação convencionalista acerca da natureza humana não é a única interpretação possível e existente. Ao contrário, existem várias opiniões e interpretações diferentes acerca da natureza humana, sendo que algumas delas são contraditórias à interpretação convencionalista. Dentre as quais, está, justamente, a interpretação proposta pela filosofia política grega – uma interpretação que apregoava que os

---

78 Acréscimo meu.

79 STRAUSS, Leo. **IPP**, p. 153. No original: “In accordance with this, the new political science denies that man has natural ends – ends towards which he is by nature inclined [...]. We conclude that the 'relativism' [...] is based on an insufficient analysis of Is, that is, of the pertinent Is, and furthermore that one's opinion regarding the Is settles one's opinion regarding the character of the Ought.”

80 STRAUSS, Leo. **NRH**, p.9-12; p. 35-80; **IPP**, p. 81-98; **RCPP**, p.49-62.

81 Muitos hoje nominam este campo de antropologia filosófica, mas dado que a filosofia política se debruça sobre natureza humana nos âmbitos politicamente relevantes, mantenho a nomenclatura clássica.

82 STRAUSS, Leo. **NRH**, p.9-12; p. 35-80; **IPP**, p. 81-98; **RCPP**, p.49-62.

mais relevantes aspectos morais e políticos, as finalidades ou objetivos de vida de todos os homens, são o que são independentemente da vontade ou querer destes homens; uma interpretação que coloca as principais finalidades e objetivos de vida dos homens no campo do natural ou, em linguagem positivista, no mundo do *ser*<sup>83</sup>.

Dado que a crítica positivista aos clássicos consistia em rotulá-los como a-científicos, Leo Strauss acredita que ela não fora tão bem-sucedida quanto o esperado, pois a colocação de tal rótulo é corolário de uma prévia visão que os positivistas, e os convencionalistas em geral, tinham acerca das finalidades ou objetivos da vida humana; uma visão que entendia tais finalidades e objetivos como fruto exclusivo da vontade humana. Os clássicos divergem de tal visão, pois acreditam que os objetivos e finalidades da vida humana são o que são independentemente da vontade ou do querer dos homens, de tal sorte que poderíamos atingir a verdade e o conhecimento acerca deles.

Portanto, Leo Strauss refuta a refutação positivista à filosofia política clássica, pois percebe que a interpretação clássica acerca da natureza humana, acerca das finalidades e objetivos de vida dos homens, permite a existência de conhecimento científico sobre a moral e a política. Em sendo assim, definitivamente não é justo chamar os clássicos de a-científicos.

### 2.3.2. Crítica de Leo Strauss ao Historicismo

A crítica que Leo Strauss dirige aos historicistas é uma crítica simples, porém, com amplas consequências; tal qual seja, Strauss apenas requer, aos historicistas, que estes apliquem suas doutrinas a eles próprios e, ao fazê-lo, desvela uma contradição<sup>84</sup>.

Conforme já foi dito anteriormente, o historicismo pode ser resumido da seguinte forma: todo pensamento ou crença humana é limitado historicamente, logo, é impossível que existam verdades eternas ou transhistóricas. Pois, Leo Strauss simplesmente requer que o historicista aplique a sua ideia da limitação contextual a ele próprio. Isto é, Leo Strauss requer

---

83 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 81-164. **HPP**, p. 1-6; p.33-89. **CM**, p.13-241. **AAPL**, p. 1-186. **SA**, p. 3-11;p.311-314. **SPPP**, p. 38-173. **OT**, p.1-102; p.177-213. **XS**, p.4-180. **XSD**, p. 81-210. **PPH**, p. 138-153; p.161-170.

84 STRAUSS, Leo. **NRH**, p.11-34.

que ele, historicista, reconheça que seus pensamentos e crenças são elas próprias limitadas e relativas ao seu respectivo contexto<sup>85</sup>.

A questão é que, quando fazemos isto, percebemos que o historicismo é contraditório, pois, para que o historicista possa afirmar que todos pensamentos são relativos ao seu respectivo contexto, ele teria de reconhecer que, ao menos este pensamento, contém uma verdade que é absoluta e transhistórica, uma verdade que é válida em todos os contextos, tal qual seja, a verdade de que todas proposições são relativas ao seu contexto histórico<sup>86</sup>:

A tese historicista é contraditória ou absurda. Nós não podemos perceber o caráter histórico de “todo” pensamento – isto é, de todo pensamento com exceção do *insight* historicista e suas implicações – sem transcender a história, sem alcançar algo de transhistórico<sup>87</sup>.

Em outras palavras, para que o historicista possa afirmar que todos pensamentos e crenças são limitados aos seus respectivos contextos históricos, ele já precisaria ter sido capaz de ter transcendido o seu próprio contexto histórico e avaliado os pensamentos pertencentes a outros contextos, algo que ele apregoava ser impossível. Ou seja, seguindo regras primárias de lógica, já seríamos capazes de perceber que o historicismo é contraditório.

Porém, frente a tal apontamento, o historicista geralmente não se dá por vencido e radicaliza sua própria tese, no sentido de afirmar que estas regras de lógica que mostram a contradição em seu pensamento só são válidas, elas próprias, dentro de um contexto histórico, ou seja, só existem em razão de um “horizonte compartilhado” que tem condicionantes epistêmicas específicas. Claro, quando confrontado com esta resposta do historicista, qualquer um que se guie por estas regras lógicas primárias, e principalmente um positivista lógico, afirmará que o historicista está totalmente equivocado, isto é, afirmará que estas regras lógicas básicas são consideradas regras básicas de lógica justamente por que são válidas em qualquer lugar e a qualquer tempo; ou, em linguagem historicista, o positivista lógico afirmará que estas regras primárias de lógica existem em todo e qualquer “horizonte compartilhado”<sup>88</sup>.

O que Leo Strauss retira desta polêmica é que, tal qual no caso das regras de lógica, a tese historicista depende da comprovação de que não existem aspectos do pensamento

85 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 24-25.

86 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 24-25.

87 STRAUSS, Leo. **NRH**, p.25. No original: “The historicist thesis is self-contradictory or absurd. We cannot see the historical character of 'all' thought – that is, of all thought with the exception of the historicist insight and its implications – without transcending history, without grasping something trans-historical”.

88 STRAUSS, Leo. **NRH**, p.9 -35; **IPP**, p. 81-98.

humano que estão presentes em todo e qualquer contexto histórico, isto é, a comprovação de que não existem aspectos comuns, como, por exemplo, regras primárias de lógica, em todos os “horizontes compartilhados”<sup>89</sup>.

O ponto, para Leo Strauss, é que as evidências históricas tendem a refutar esta tese, isto é, as evidências históricas tendem a demonstrar que existem pontos comuns a todo pensamento humano, aspectos que estão presentes em todo e qualquer “horizonte compartilhado”:

Longe de legitimar a inferência historicista, a história parece provar que todo pensamento humano, e certamente todo pensamento filosófico, se ocupa dos mesmos temas [...] fundamentais e, por consequência, parece provar que existe um imutável arcabouço que resiste às mudanças no conhecimento acerca de fatos e princípios<sup>90</sup>.

Ou seja, para Leo Strauss, as evidências históricas apontam à existência de aspectos do pensamento humano que estão presentes em todos os contextos históricos, aspectos do pensamento humano que, portanto, dependem de elementos integrantes de todo e qualquer “horizonte compartilhado”. Em outras palavras, poderíamos dizer que, na visão de Leo Strauss, todo e qualquer “horizonte compartilhado” tem aspectos nos quais é igual aos outros “horizontes compartilhados”, isto é, todo e qualquer “horizonte compartilhado” tem uma dimensão naturalmente universal<sup>91</sup>.

Em sendo assim, a partir do momento que os historicistas negam a possibilidade do transhistórico ou transcontextual, eles estão automaticamente negando que existam aspectos do pensamento humano que se fazem presentes em qualquer contexto, que se fazem presentes em qualquer “horizonte compartilhado”. Porém, como dissemos, as evidências históricas não suportam tal negação, de tal sorte que ela necessita estar embasada em algum outro pressuposto<sup>92</sup>.

Pois, na visão de Strauss, tal embasamento não pode ser outra coisa que não a negação daquilo que possibilitaria a existência de uma dimensão naturalmente universal aos “horizontes compartilhados”, daquilo que possibilitaria a existência de aspectos comuns ao pensar dos homens em todos contextos; ou seja, tal embasamento não pode ser outra coisa que

89 Idem

90 STRAUSS, Leo. **NRH**, p.23-24. No original: “Far from legitimizing the historicist inference, history seems rather to prove that all human thought, and certainly all philosophic thought, is concerned with the same fundamental themes or the same fundamental problems, and therefore that there exists an unchanging framework which persists in all changes of human knowledge of both facts and principles”.

91 STRAUSS, Leo. **NRH**, p.9 -35; **IPP**, p. 81-98.

92 Idem.

uma negação da natureza humana. Logo, a verdadeira pedra angular do historicismo é precisamente esta referida negação; em outras palavras, a verdadeira pedra angular do historicismo é uma interpretação do homem que acredita que, por natureza, o homem não é nada – que acredita que o ser humano é naturalmente nulo ou vazio, ou, ainda, que acredita que tudo que o homem é, ele o é em consequência do seu contexto<sup>93</sup>.

Isto significa que a pedra angular do historicismo, tal qual ocorreu com os positivistas, é menos sua epistemologia e sua metafísica ou ontologia e mais a sua “ética” e a sua “filosofia política”, isto é, a metafísica ou ontologia e epistemologia historicistas são mais consequências de sua “ética” e “filosofia política” do que o contrário; são mais um ponto de chegada do que de partida. Em outras palavras, o historicismo está todo calcado em uma prévia interpretação ou negação da natureza humana; uma interpretação que apregoa que, por natureza, o ser humano não é nada<sup>94</sup>.

A questão, para Strauss, é que esta interpretação ou negação historicista da natureza humana não é a única interpretação possível e existente. Ao contrário existem várias interpretações diferentes acerca da natureza humana, sendo que praticamente todas elas são contraditórias à interpretação historicista<sup>95</sup>. Dentre as quais, está, justamente, a interpretação proposta pela filosofia política grega – uma interpretação que, não somente apregoava que o ser humano é, por natureza, algo, mas que também apregoava que os mais relevantes aspectos morais e políticos, as finalidades ou objetivos de vida de todos os homens, são o que são independentemente da vontade ou querer dos homens; são o que são em consequência da natureza humana.

Assim, Leo Strauss refuta a refutação historicista à filosofia política clássica, pois percebe que a interpretação clássica acerca da natureza humana estabelece a possibilidade da existência do transhistórico, transcontextual ou transcendental; mais, estabelece a existência do transhistórico, transcontextual ou transcendental quanto aos objetivos ou finalidades da vida humana. Assim, a acusação historicista perde seu sentido, visto que, dizer que os clássicos são a-históricos, não significa mais dizer que seus ensinamentos são absurdos ou impossíveis, mas sim reconhecer a possibilidade de que os clássicos tenham atingido, de fato, algo de transcendental e eterno ao homem.

---

93 Idem.

94 Idem.

95 Entre estas, a interpretação convencionalista.

## 2.4. Da Necessidade de Regressar aos Clássicos

Conforme foi exposto ao longo do capítulo, Leo Strauss parte da crise do homem ocidental contemporâneo e identifica as causas desta crise na hegemonia do positivismo e do historicismo. Ambos se constroem vendendo a ideia de que são superiores às raízes do Ocidente – a tradição judaico-cristã e a filosofia política grega, pois teriam refutado inapelavelmente o absolutismo político-moral típico que as sustenta. Assim, em consequência desta pretensa refutação, instalou-se o que poderíamos chamar de apoteose do relativismo – relativismo axiológico e relativismo existencialista ou niilista; de modo que esta apoteose é precisamente o núcleo da suprarreferida crise.

Porém, o que vimos ao longo do capítulo e o que advém das críticas de Leo Strauss ao positivismo e ao historicismo é a demonstração de que, na realidade, esta pretensa superioridade dos positivistas e historicistas sobre os filósofos políticos clássicos não passava de uma propaganda enganosa. Nem positivistas, nem historicistas conseguiram refutar a filosofia política clássica e seu absolutismo político-moral, haja vista que, primeiro, não há como afirmarmos peremptoriamente que os clássicos são a-científicos e, segundo, chamá-los de a-históricos é muito mais um elogio do que uma ofensa.

Além disso, Leo Strauss também revela que as construções epistemológicas e metafísicas dos positivistas e dos historicistas têm, como sua verdadeira pedra angular, as suas respectivas “éticas” e “filosofias políticas”; isto é, as suas respectivas interpretações acerca da natureza humana – tais quais sejam, a interpretação fisiológica<sup>96</sup> da natureza humana por parte dos positivistas e a negação da natureza humana por parte dos historicistas. Para Leo Strauss, isto significa dizer que, no fundo, há sempre uma precedência da filosofia política sobre a epistemologia e a metafísica, no sentido de que, geralmente, as construções epistemológicas e metafísicas dependem de uma prévia noção, mesmo que pouco articulada ou refinada, acerca do que é o homem; mais precisamente, uma prévia noção acerca do que é o homem por natureza. Em sendo assim, para Leo Strauss, a verdadeira filosofia primeira é a filosofia política<sup>97</sup>.

Então, de tudo isto, Leo Strauss retira uma conclusão essencial: ao homem ocidental contemporâneo, é indispensável regressar aos clássicos, ou seja, ao homem ocidental

96 Chamo de interpretação fisiológica, pois só reconhecem os aspectos fisiológicos do homem como naturais.

97 STRAUSS, Leo. **RCPP**, p. 49-62.

contemporâneo é indispensável fazer, hoje, aquilo que Jonathan Swift<sup>98</sup> havia feito outrora: é indispensável, ao homem ocidental contemporâneo, reabrir a velha querela entre modernos e antigos; no nosso caso, entre contemporâneos e antigos. Em outras palavras, dada a nossa crise e as características que a acompanham, é indispensável que descubramos se são os antigos ou os contemporâneos que estão com a razão acerca da natureza humana e suas consequências ou inseqüências político-morais.

---

98 Em a “a Tale of a Tub” de 1704.

### 3. HISTÓRIA STRAUSSIANA DA FILOSOFIA

Agora, antes de regressar aos clássicos propriamente, Leo Strauss se vê obrigado a identificar qual o melhor modo de realizar tal regresso, isto é, se vê obrigado a identificar a melhor maneira de estudar história da filosofia e, especificamente, história da filosofia pré-moderna. Para tal, primeiramente avaliará as metodologias mais difundidas e, dada a insuficiência destas, desenvolverá a sua.

#### 3.1. As Leituras Progressivista e Contextualista da História da Filosofia

Leo Strauss identifica duas propostas metodológicas principais à história da filosofia: a historiografia progressivista da filosofia e a historiografia contextualista da filosofia<sup>99</sup>. A primeira, cuja origem remonta ao século XVIII, possui como pedra angular uma concepção progressivista da história humana. A segunda, advinda justamente das críticas dirigidas à primeira, fundamenta-se na crença historicista de que todo pensamento é delimitado pelo seu contexto<sup>100</sup>.

A historiografia progressivista parte da premissa de que a história humana consiste no contínuo e inexorável progresso social e intelectual. Aos olhos dos progressivistas, o passado foi necessariamente pior que o presente, o presente é necessariamente melhor que o passado e o futuro será necessariamente melhor que o presente. Ou seja, a Idade Contemporânea é social e intelectualmente superior à Idade Moderna, a Idade Moderna é intelectual e socialmente superior à Idade Média, a Idade Média é intelectual e socialmente superior à Idade Antiga e a Idade Antiga é intelectual e socialmente superior à pré-história. Ao historiador progressivista, a passagem do tempo implica em necessária evolução e aperfeiçoamento<sup>101</sup>.

Desta forma, o historiador progressivista interpreta o passado como uma mera preparação ou rascunho ao presente; o presente é sempre a evolução, superação ou

<sup>99</sup> Aparecem ao longo da obra de Leo Strauss como tipos ideais.

<sup>100</sup> STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; p. 203-227; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

<sup>101</sup> STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; p. 203-227; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.



aperfeiçoamento do passado. Sendo assim, ao historiador progressivista, o presente se constituirá no único e principal parâmetro à interpretação do passado, isto é, o historiador progressivista interpreta e avalia o passado não nos seus próprios termos, mas nos termos do presente<sup>102</sup>.

No campo histórico específico que nos interessa, isto significa dizer que o historiador progressivista interpretará a história da filosofia também como um contínuo e inexorável progresso. Ao historiador progressivista, a filosofia contemporânea necessariamente é superior à filosofia moderna, a filosofia moderna necessariamente é superior à filosofia medieval e a filosofia medieval é necessariamente superior à filosofia antiga<sup>103</sup>.

Desta forma, o historiador progressivista da filosofia acaba tomando as ideias filosóficas do presente como parâmetro a fim de interpretar e avaliar as ideias filosóficas do passado, isto é, ao historiador progressivista, as ideias dos filósofos do passado não passam de um rascunho ou preparação às evoluídas e perfectibilizadas ideias dos filósofos do presente. As ideias filosóficas do passado, assim, não devem ser interpretadas e avaliadas em seus próprios termos, mas sim nos termos das ideias filosóficas atuais; ao historiador progressivista, uma ideia ultrapassada é uma ideia, automaticamente, refutada<sup>104</sup>.

A consequência que daí advém, à história da filosofia, é que os historiadores progressivistas da filosofia passaram a considerar que as únicas ideias filosóficas passadas que são relevantes, positivas e dignas da sua atenção são aquelas que estão de acordo com as ideias filosóficas atuais ou que contribuíram à sua formação. Ou seja, as ideias filosóficas passadas que estão em desacordo com ideias filosóficas contemporâneas devem ser de pronto descartadas, pois são ultrapassadas e irrelevantes. Por exemplo, as ideias de Platão sobre a democracia são irrelevantes e estúpidas, dado que, ultrapassadas; ao passo que as ideias relativistas dos pré-socráticos são interessantes e positivas, pois antecipam e esboçam a visão esposada por muitos filósofos contemporâneos<sup>105</sup>.

Assim, a historiografia progressivista da filosofia, calcada na visão progressivista da história humana, embasa uma maneira assimétrica de estudar os filósofos e textos do passado.

---

102 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; p. 203-227; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

103 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; p. 203-227; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

104 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; p. 203-227; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

105 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; p. 203-227; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

Os filósofos do passado devem ser lidos e apreciados à luz dos filósofos do presente, pois a filosofia contemporânea é evidentemente superior à filosofia que a precedeu. Dado que o próprio historiador progressivista da filosofia já foi iluminado pelas ideias da filosofia contemporânea, ele, historiador da filosofia, acredita piamente que é infinitamente mais sábio do que os filósofos que estuda<sup>106</sup>.

Portanto, sua prática historiográfica consistirá, essencialmente em identificar as exíguas e eventuais contribuições que os filósofos do passado deram ao desenvolvimento da excelsa filosofia atual e à luz desta, demonstrar e corrigir os seus numerosos equívocos. Nas palavras de Leo Strauss, a historiografia progressivista da filosofia consiste em buscar entender os filósofos do passado melhor do que eles próprios se entendiam<sup>107</sup>.

Contra a historiografia progressivista da filosofia, insurge-se a historiografia contextualista da filosofia. Conforme já foi mencionado anteriormente, a historiografia contextualista da filosofia tem como fundamento aquela que é, também, a crença basilar do anteriormente analisado historicismo, tal qual seja, a crença de que todo pensamento humano é delimitado pelo seu contexto histórico, pelo seu “horizonte compartilhado”, e que, em sendo assim, não existem verdades absolutas, mas apenas verdades relativas – relativas aos seus respectivos contextos históricos ou horizontes<sup>108</sup>.

Dado este fundamento, os contextualistas acreditam que a crença basilar da historiografia progressivista é estapafúrdia, isto é, dado que o que determina o valor verdade de uma proposição é o seu contexto ou “horizonte”, é impossível afirmar absolutamente a superioridade de um período histórico sobre outro ou, ainda, a superioridade das ideias filosóficas advindas de um contexto sobre as ideias filosóficas advindas de outro contexto. Ao historiador contextualista, todos os períodos históricos e as suas respectivas ideias filosóficas estão em pé de igualdade<sup>109</sup>.

A consequência disto é que, quando comparado ao progressivista, o contextualista propõe uma metodologia muito diferente à história da filosofia. Enquanto os progressivistas tomavam as ideias filosóficas atuais como parâmetro à interpretação e avaliação das ideias

---

106 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; p. 203-227; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

107 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; p. 203-227; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

108 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; p. 203-227; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

109 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; p. 203-227; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

filosóficas do passado, os contextualistas tomam, como parâmetro à interpretação e avaliação das ideias filosóficas, o contexto histórico ou o “horizonte” que as originou. Enquanto os progressivistas buscavam interpretar o passado nos termos do presente, os contextualistas buscam interpretar o passado nos seus próprios termos. Em poucas palavras, poderíamos dizer que, enquanto os progressivistas se propunham a entender os filósofos do passado melhor do que eles próprios se entendiam, os contextualistas se propõem a entender os filósofos do passado exatamente como eles se entendiam<sup>110</sup>.

Assim, a historiografia contextualista desaguou na prática daquilo que se convencionou chamar de visão empática. Ou seja, dado que o objetivo da historiografia contextualista da filosofia é entender os filósofos do passado exatamente como eles se entendiam, o historiador deve buscar enxergar o mundo da mesma maneira que o filósofo em questão enxergava. Por exemplo, se o objetivo do historiador é entender como Thomas Hobbes se entendia, o historiador da filosofia deve buscar enxergar o mundo tal qual Thomas Hobbes enxergava<sup>111</sup>.

Agora, visto que, segundo os contextualistas, os pensamentos e as ideias de alguém são necessariamente delimitadas pelo seu contexto histórico, o historiador contextualista, para que possa exercitar a visão empática e entender alguém como ele se entendia, deverá interpretar e apreciar o filósofo em questão em função do contexto histórico no qual ele está inserido. Isto é, para entender Thomas Hobbes, o historiador da filosofia deverá interpretá-lo e apreciá-lo a luz do contexto histórico da Inglaterra dos séculos XVI e XVII<sup>112</sup>.

Isto posto, podemos, então, sintetizar as duas propostas metodológicas principais à história da filosofia. A historiografia progressivista da filosofia propõe-se, através da apreciação das ideias filosóficas do passado à luz das ideias filosóficas do presente, a entender os filósofos do passado melhor do que eles próprios se entendiam. A historiografia contextualista da filosofia propõe-se, através da apreciação das ideias filosóficas à luz de seu contexto histórico, a entender os filósofos do passado exatamente como eles se entendiam.

---

110 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; p. 203-227; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

111 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; p. 203-227; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

112 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; p. 203-227; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

### 3.2. Leo Strauss Contra a Historiografia Progressivista e Contextualista da Filosofia

Para Leo Strauss, ambas metodologias são falhas; não necessariamente em seus fins, mas sim nos meios empregados a fim de atingi-los – meios advindos daquelas que são suas crenças basilares. Desta forma, a crítica straussiana centralizar-se-á nos meios empregados pelos historiadores progressivistas e contextualistas e nas crenças que lhes dão suporte.

Nesta toada, Leo Strauss não acredita que o ideal progressivista de entender os filósofos do passado melhor do que eles se entendiam seja absolutamente inviável. A questão, para Strauss, é que os meios escolhidos pelos progressivistas a fim de atingir tal ideal mostraram-se totalmente ineptos.

Os progressivistas optaram por apreciar os filósofos do passado à luz dos filósofos do presente, pois pressupunham, devido a sua crença no progresso, que os filósofos do passado eram inferiores aos filósofos do presente – pressupunham que os filósofos do passado estavam errados e os filósofos do presente estavam corretos. O problema é que, a partir do século XX, a crença que embasava tal abordagem passou a ser insustentável: dados acontecimentos como as guerras mundiais e o holocausto, ficou impossível sustentar que a história humana consiste em contínuo e inexorável progresso intelectual e social<sup>113</sup>.

Assim sendo, a ideia progressivista de apreciar os filósofos do passado à luz dos filósofos do presente perdeu sua razão de ser, haja vista que não podemos mais pressupor que estes são superiores àqueles, isto é, haja vista que não podemos mais pressupor que os filósofos do presente estão sempre certos e os filósofos do passado estão sempre errados. De agora em diante, estar ultrapassado não significa mais estar refutado. Logo, se quisermos afirmar a superioridade dos filósofos contemporâneos sobre os filósofos do passado, precisamos dar razões para isto, ou seja, precisamos provar que aqueles estão certos e que estes estão errados<sup>114</sup>.

Para que possamos fazer adequadamente tal avaliação, precisamos comparar as ideias filosóficas do presente com as ideias filosóficas do passado de uma maneira totalmente imparcial. Assim, antes de tudo, precisamos abordar os filósofos do passado da mesma forma

---

113 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; 221-270; p. 203-227; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

114 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; 221-270; p. 203-227; **PAW**, p.142-162; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

como abordamos os filósofos do presente; caso contrário, a interpretação e avaliação que faríamos daqueles já estaria, de largada, viciada. Quer dizer, ao apreciarmos um filósofo do passado, devemos, antes de julgar ou avaliar as suas ideias, buscar compreendê-las em seus próprios termos; pois, como todos sabemos, quando não fazemos isto, estamos julgando ou avaliando uma distorção desta ideia; estamos “atacando um espantalho”<sup>115</sup>.

Em outras palavras, poderíamos dizer que, na visão de Strauss, para que se possa criticar adequadamente uma ideia de um filósofo, é necessário, primeiro, entendê-la como ele a entendia. Isto significa dizer que Strauss não rejeita de todo o ideal de entender os filósofos melhor do que eles se entendiam, isto é, o ideal de avaliar criticamente ideias filosóficas. O ponto de Strauss, é que a avaliação crítica de ideias filosóficas deve ser necessariamente precedida por uma interpretação destas ideias em seus próprios termos. Em poucas palavras, poderíamos resumir: segundo Leo Strauss, para que possamos entender um filósofo melhor do que ele se entendia, ou melhor, para que passamos apreciar um filósofo criticamente, precisamos, primeiro, entendê-lo exatamente como ele se entendia<sup>116</sup>.

Pois, é precisamente neste ponto que o modo progressivista de estudar os filósofos do passado falha inapelavelmente:

É evidente que o nosso entendimento do passado tende a ser o mais adequado o quão mais interessados estivermos no passado. Mas nós não podemos estar apaixonadamente interessados, seriamente interessados, no passado se nós já sabemos de antemão que o presente é, em seus aspectos mais importantes, superior ao passado. Historiadores que partiram desta presunção não sentem a necessidade de entender o passado por ele próprio; eles o entenderam apenas como uma preparação ao presente. Ao estudar uma doutrina do passado, eles não primeiramente perguntaram: qual era a consciente e deliberada intenção daquele que lhe deu origem? Ao contrário, eles preferiram perguntar: qual a contribuição desta doutrina às nossas crenças? Qual o significado, desconhecido ao seu originador, desta doutrina desde o ponto de vista do presente? Qual o seu sentido em face das posteriores descobertas ou invenções<sup>117</sup>?

---

115 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; 221-270; p. 203-227; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

116 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; 221-270; p. 203-227; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

117 **WPP**, p. 67. No original: “It is evident that our understanding of the past will tend to be the more adequate, the more we are interested in the past. But we cannot be passionately interested, seriously interested in the past if we know beforehand that the present is in the most important respect superior to the past. Historians who started from this assumption felt no necessity to understand the past in itself; they understood it only as preparation for the present. In studying a doctrine of the past, they did not ask primarily, what is the conscious and deliberate intention of its originator? They preferred to ask, what is the contribution of the doctrine to our beliefs? What is its meaning, unknown to its originator, of doctrine from the point of view of the present? What is its meaning in light of the late discoveries or inventions?”.

O que daí se depreende é que a historiografia progressivista, devido a sua maneira de se relacionar com os filósofos do passado, é constitucionalmente incapaz de entendê-los exatamente como eles se entendiam. Dada sua inabalável crença na superioridade intelectual do presente, o historiador progressivista da filosofia termina sempre tomando as ideias filosóficas do presente como ponto de referência à interpretação das ideias filosóficas do passado. O historiador progressivista da filosofia é incapaz de suspender suas crenças e preconceitos contemporâneos e interpretar os filósofos do passado nos seus próprios termos. Deste modo, haja vista que entender um filósofo melhor do que ele se entendia depende de primeiramente o entender tal qual ele próprio se entendia, a historiografia progressivista mostra-se incapaz de concretizar o seu próprio ideal<sup>118</sup>.

Seria, então, a historiografia contextualista da filosofia a melhor alternativa?

Conforme vimos anteriormente, a historiografia contextualista da filosofia busca entender os filósofos do passado exatamente como eles se entendiam e, no intuito de atingir tal entendimento, aborda-os de um ponto de vista empático, isto é, busca enxergar o mundo tal qual o filósofo estudado enxergava. Dada sua crença no historicismo, o contextualista acredita que a única maneira de assumir o mesmo ponto de vista do filósofo estudado é apreciá-lo à luz do seu contexto histórico. Assim, ao contextualista, entender um filósofo exatamente como ele se entendia necessariamente passa a significar interpretá-lo e avaliá-lo à luz do seu contexto. Isto é, para um contextualista, entender Thomas Hobbes como ele se entendia significa entendê-lo à luz do contexto histórico da Inglaterra nos séculos XVI e XVII<sup>119</sup>.

Tal qual aconteceu com a historiografia progressivista da filosofia, Leo Strauss não acredita que o ideal contextualista de entender um filósofo exatamente como ele se entendia esteja equivocado; equivocados estão os meios escolhidos a fim de atingir tal ideal e a crença que embasou a escolha destes meios. Dado que as críticas de Strauss ao historicismo já foram outrora explicitadas, passo à sua crítica aos meios.

Tal qual dito anteriormente, o contextualista busca entender as ideias de um filósofo do passado exatamente como este as entendia e, à vista disto, busca, então, apreciá-las à luz do contexto histórico do filósofo em questão. O problema, para Leo Strauss, é que vários

---

118 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

119 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

filósofos do passado, mormente os pré-modernos, não entendiam suas próprias ideias como sendo delimitadas ou limitadas pelo contexto histórico no qual se encontravam; ao contrário, vários filósofos do passado entendiam que suas próprias ideias eram transhistóricas, transcendentais ou transcontextuais. Isto é, vários filósofos do passado acreditavam em verdade absoluta e, mais, acreditavam que estavam na posse dela<sup>120</sup>.

A consequência disto é que, se apreciarmos as ideias destes filósofos à luz do seu contexto histórico, não as entenderemos tal qual eles as entendiam, ou seja, não as entenderemos como transhistóricas, transcendentais ou transcontextuais. Portanto, ao menos no caso destes filósofos, a historiografia contextualista da filosofia se mostra totalmente incapaz de entregar o que prometera – se mostra totalmente incapaz de entender um filósofo exatamente como ele havia se entendido:

Agora, o historicismo é constitutivamente incapaz de viver de acordo com os padrões de exatidão histórica que, talvez possa se afirmar, ele próprio descobriu. Pois, o historicismo é a crença de que a abordagem historicista é superior à abordagem não-histórica, porém, todo pensamento do passado era radicalmente “a-histórico”. O historicismo é, assim, compelido, pelo seu próprio princípio, a tentar entender a filosofia do passado melhor do que esta entendia a si mesma. A filosofia do passado entendia a si mesma de uma maneira não-histórica, mas o historicismo tem que entendê-la historicamente. Os filósofos do passado reivindicavam ter encontrado a verdade e não, tão somente, a verdade dos seus tempos. O historicista, do outro lado, acredita que eles estavam enganados ao fazer esta reivindicação e ele não consegue deixar de fazer, desta crença, a base da sua interpretação. O historicismo, então, meramente repete, senão, algumas vezes, de maneira mais sutil, o pecado que havia, tão severamente, “jogado na cara” da historiografia “progressivista”<sup>121</sup>.

Desta forma, o que Leo Strauss percebe é que, em verdade, a historiografia contextualista da filosofia padece do mesmo vício identificado em sua rival progressivista, tal qual seja, ambas descartam as ideias dos filósofos do passado sem nem sequer havê-las entendido em seus próprios termos; pois ambas pressupõe que as ideias filosóficas que

---

120 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

121 **WPP**, p. 68. No original: “Now, historicism is constitutionally unable to live up to the standards of historical exactness which it might me said to have discovered. For historicism is the belief that the historicist approach is superior to the non-historical approach, but practically the whole thought of the past was 'unhistorical'. Historicism is therefore compelled to, by its principle, to attempt to understand the philosophy of past better than it understood itself. The philosophy of the past understood itself in a non-historical manner, but historicism must understand it 'historically'. The philosophers of the past claimed to have found *the* truth, and not merely the truth for their times. The historicist, on the other hand, believes that they were mistaken in making that claim, and he cannot help making that belief the basis of his interpretation. Historicism than merely repeats, if sometimes in a more subtle form, the sin for which it upbraided so severely the 'progressivist' historiography”.

fundamentam suas respectivas práticas historiográficas são superiores às ideias dos filósofos que estudam. Uns pela crença no progresso e outros pela crença no relativismo existencialista, tanto progressivistas quanto contextualistas falharam na missão de entender adequadamente os filósofos do passado, porque, de antemão, pensavam serem mais sábios que os filósofos do passado<sup>122</sup>.

Sintetizando: ambos falharam na tarefa de tentar entender os filósofos do passado exatamente como eles se entendiam e na tarefa de entender os filósofos do passado melhor do que eles se entendiam; na tarefa de apreciá-los criticamente. Por que falharam? Porque ambos se colocaram em uma prévia condição de superioridade em relação aos filósofos que buscavam entender.

### 3.3. História Straussianiana da Filosofia

De acordo com o que dissemos anteriormente, a motivação de Leo Strauss ao estudo dos filósofos do passado é a necessária reabertura da querela entre modernos e pré-modernos. Em sendo assim, poderíamos dizer que Leo Strauss também busca entender os filósofos clássicos melhor do que eles se entendiam, pois, após os estudar, segundo ele, deveremos cotejar ou comparar seus ensinamentos com nossas vidas e com os ensinamentos da filosofia moderna/contemporânea.

Porém, se há uma lição que Leo Strauss retirou do fracasso das historiografias progressivista e contextualista da filosofia, é que aqueles que buscam entender um filósofo do passado melhor do que ele próprio se entendia devem primeiro buscar entendê-lo exatamente como ele se entendia. Desta forma, ao propor sua metodologia histórica, Leo Strauss estabelecerá que o principal escopo da história da filosofia é entender os filósofos do passado exatamente como eles se entendiam<sup>123</sup>.

Se, à primeira vista, a historiografia straussiana da filosofia pode parecer semelhante às historiografias progressivista e contextualista da filosofia, quando a avaliamos mais

---

122 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

123 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; **PAW**, p. 22-37; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.



detidamente, rapidamente percebemos que existem diferenças gritantes entre elas. Tais diferenças transparecem na seguinte passagem; onde Leo Strauss explicita os princípios que o nortearam em sua análise de Xenofonte:

De acordo com este princípio, eu tentei entender o pensamento de Xenofonte o mais exatamente possível a mim. Eu não tentei relacionar seu pensamento com sua “situação histórica”, por que esta não é a maneira mais natural de ler uma obra de homem sábio; e, além disso, Xenofonte nunca indicou que ele gostaria de ser entendido deste maneira. Eu assumi que Xenofonte, sendo um escritor capaz e competente, nos forneceu, utilizando do máximo de seus poderes e faculdades, as informações necessárias ao entendimento da sua obra. Portanto, eu fei-me o máximo possível naquilo que ele próprio fala, direta ou indiretamente, e o mínimo possível em informações exógenas, para não falar de hipóteses modernas. Desconfiado de todas as convenções, mesmo que triviais, que provavelmente podem vir a fazer mal a aspectos importantes, eu até mesmo omiti as aspas com as quais os estudiosos modernos costumam adornar suas citações de certos escritores antigos. É evidente que eu nunca acreditei que minha mente estivesse se movendo em um “circulo de ideias” mais amplo do que o da própria mente de Xenofonte<sup>124</sup>.

Em tal passagem, é possível notar que a proposta straussiana de história da filosofia opera, quando comparada às propostas progressivista e historicista de história da filosofia, mudanças em duas dimensões: uma moral e outra metodológica. Isto é, uma mudança relativamente à atitude do historiador da filosofia frente ao filósofo estudado e uma mudança na maneira de estudá-lo.

Enquanto os historiadores progressivistas e contextualistas da filosofia tratam os filósofos do passado com arrogância e desdém, Leo Strauss trata Xenofonte, assim como todos os filósofos que estuda, com humildade e seriedade. Enquanto os historiadores progressivistas e contextualistas da filosofia buscam interpretar os filósofos do passado à luz de ideias exógenas a eles, Leo Strauss busca interpretar Xenofonte, assim como todos os filósofos que estuda, à luz de suas próprias ideias. Agora, qual a importância e o motivo de tais mudanças para Leo Strauss?

---

124 OT, p. 25-26. No original: “In accordance with this principle, I tried to understand Xenophon's thought as exactly as I could. I have not tried to relate his thought to his 'historical situation' because this is not the natural way of reading the work of a wise man; and, in addition, Xenophon never indicated he wanted to be understood that way. I assumed that Xenophon, being an able writer, gave us to the best of his powers the information required for understanding his work. I have relied therefore as much as possible on what he himself says, directly and indirectly, and as little as possible on extraneous information, to say nothing of modern hypotheses. Distrustful of all conventions, however trivial, which are likely to do harm to matters of importance, I went so far as omit the angular brackets with which modern scholars are in the habit of adorning their citations of certain ancient writings. It goes without saying that I never believed that my mind was moving in a larger 'circle of ideas' than Xenophon's mind”.

Conforme vimos anteriormente, Leo Strauss acredita que a incapacidade progressivista e contextualista de entender os filósofos do passado tais quais estes se entendiam tem sua raiz na atitude que eles assumiam frente aos filósofos que estudavam – atitude que condicionava a escolha de seus métodos. Tanto progressivistas quanto contextualistas se colocavam em uma posição de superioridade intelectual frente aos filósofos que estudavam e, em consequência disso, buscavam interpretá-los a luz de ideias exógenas a estes<sup>125</sup>.

Tal posição de superioridade intelectual significava que, tanto progressivistas quanto contextualistas, se relacionavam com os filósofos do passado partindo da pressuposição que eles estavam corretos e que os filósofos do passado estavam errados. Para Leo Strauss, o resultado disto é que os historiadores progressivistas e contextualistas da filosofia eram sempre levados a tratar os filósofos do passado com arrogância e desdém, pois, já sabiam de antemão, da imprestabilidade de suas ideias<sup>126</sup>.

A consequência disto é que, mormente, os historiadores contextualistas e progressivistas da filosofia nunca conseguiam entender as ideias de um filósofo tal qual ele se entendia, pois nunca assumiam a mesma atitude que este assumia perante suas próprias ideias. Enquanto a maioria dos filósofos do passado costumava levar a sério suas próprias ideias – costumava acreditar que suas ideias continham a verdade – os historiadores progressivistas e contextualistas não as levam a sério, pois já pressupõe que os filósofos do passado estão errados. Em poucas palavras, progressivistas e contextualistas não conseguem entender os filósofos do passado exatamente como eles se entendiam, pois não conseguem levar a sério filósofos que se pretendem sérios<sup>127</sup>.

Em vista disto, Leo Strauss proporá uma crucial mudança moral ao historiador da filosofia, de tal sorte que, ao historiador straussiano da filosofia, jamais lhe será facultada a possibilidade de tratar os filósofos que estuda com arrogância e desdém. O historiador straussiano da filosofia trata os filósofos que estuda, sejam lá quais forem, sempre com a mais sincera humildade, devoção e seriedade, isto é, o historiador straussiano da filosofia se relaciona com os filósofos que estuda da mesma maneira que um discípulo se relacionaria com seu mestre. Quando estuda Platão, transforma-se em platônico; quando estuda

---

125 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

126 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; **PAW**, p. 22-37; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

127 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; **PAW**, p. 22-37; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

Aristóteles, transforma-se em aristotélico; quando estuda Karl Marx, transforma-se em marxiano; quando estuda Edmund Burke, transforma-se em Burkeano e assim sucessivamente<sup>128 129</sup>.

A questão para Strauss é que tal mudança moral trará consigo algumas mudanças metodológicas relativamente ao estudo dos filósofos do passado em geral e muitas mudanças metodológicas relativamente ao estudo de alguns filósofos do passado em específico, tais quais sejam, os filósofos “absolutistas” – aqueles que acreditavam em verdade absoluta<sup>130</sup>.

Conforme já estamos cansados de saber, o objetivo da história da filosofia é entender os filósofos do passado exatamente como eles se entendiam e, segundo Strauss, a atitude que permitirá, ao historiador da filosofia, atingir tal objetivo é a mesma atitude que o discípulo tem frente ao mestre. Em sendo assim, o historiador straussiano da filosofia, quando estuda um filósofo do passado, jamais o aborda acreditando estar se movendo em um círculo de ideias mais amplo do que aquele presente na mente do filósofo estudado, isto é, jamais aborda um filósofo munido da crença de que é mais sábio do que este e, ainda, jamais aborda um filósofo acreditando ser mais letrado na obra deste filósofo do que ele próprio. Por consequência, o historiador straussiano da filosofia sempre buscará interpretar uma obra ou passagem tal qual seu autor gostaria que fosse interpretada<sup>131</sup>.

Por exemplo, o *Leviatã*. Dado que, na introdução, Thomas Hobbes afirma que a base de sua doutrina está nos desejos e paixões comuns a todos homens e que o leitor deve buscar comprovar sua tese frente aos desejos e paixões que ele possui, o historiador straussiano da filosofia interpreta-lo-á através dos desejos e paixões que ele próprio, historiador, tem, pois esta é a leitura que o próprio Thomas Hobbes espera que seja feita da sua obra<sup>132</sup>.

Dáí decorrem marcantes consequências metodológicas quando aplicamos tal princípio ao estudo de filósofos que acreditam na existência de verdade absoluta. Tal se dá pelo fato de que normalmente estes filósofos não somente acreditam na existência de verdade absoluta como também acreditam estar em posse dela. De modo que, ao escreverem, não acreditam escrever apenas aos seus contemporâneos, àqueles que compartilham do seu contexto

128 É importante ressaltar que tal postura não inviabiliza a crítica, apenas a posiciona em um momento posterior ao momento do “entendimento histórico”.

129 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; **PAW**, p. 22-37; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

130 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; **PAW**, p. 22-37; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

131 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; **PAW**, p. 22-37; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

132 HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1994. p.3-5.

histórico; ao contrário, eles acreditam escrever à posteridade, àqueles que não compartilham do seu contexto. Isto é, os filósofos absolutistas acreditam que, através dos seus escritos, estão a transmitir ensinamentos que se propõe absolutos ou transcontextuais<sup>133</sup>.

Por conseguinte, quando o historiador straussiano da filosofia se debruça sobre um filósofo absolutista, ele o leva a sério, isto é, ele tenta estudá-lo de modo a aprender verdades absolutas; ele tenta estudá-lo de modo transcontextual ou transhistórico<sup>134</sup>. Na prática, isto significa que o historiador straussiano da filosofia aborda os filósofos absolutistas do passado acreditando que seus escritos contém verdades absolutas e ensinamentos transcontextuais ou transhistóricos, isto é, o historiador straussiano da filosofia aborda os filósofos do passado acreditando que têm muito a aprender com eles – acreditando que tem muito a aprender com eles sobre a vida, sobre a política, sobre o *cosmos* ou qualquer outro assunto do qual tenham se ocupado. Em poucas palavras: o historiador straussiano da filosofia aborda os filósofos absolutistas do passado no intuito de aprender *com* eles, e não apenas *sobre* eles<sup>135</sup>.

Em realizando isto, Leo Strauss nota que o estudo dos filósofos do passado se transforma em uma verdadeira aventura ou viagem intelectual, aventura e viagem que muito provavelmente acarretará em uma verdadeira transformação pessoal do estudante. Neste sentido, não posso furtar o leitor das palavras do próprio Leo Strauss:

O historiador da filosofia, se ele quer fazer seu trabalho devidamente, se ele quer ser um competente historiador da filosofia, deve passar por uma verdadeira

---

133 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; **PAW**, p. 22-37; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

134 Sobre isto, é importante ressaltar dois aspectos. O primeiro é que, para Leo Strauss, o que faz com que uma interpretação transcontextual ou transhistórica seja possível é aquilo que, em última instância, é comum a todos os homens em todos os contextos – a natureza humana; sendo que negá-la é inviabilizar o entendimento histórico a praticamente todos os filósofos do passado. O segundo é que, para Leo Strauss, a tentativa de interpretação transcontextual não descarta de todo a utilidade do contexto à interpretação, apenas lhe atribui uma função subsidiária e limitada à interpretação transcontextual de filósofos absolutistas: “The need for extraneous information derives from the fact that a man's foresight as to what could be intelligible is necessarily limited. To mention only the most striking and at the same time the most important example: Spinoza could not have foreseen, or at any rate he could not have take effective precaution against the fact that the traditional terminology of philosophy, which he employed while modifying it, would become obsolete. Thus the present-day reader of Spinoza has to learn the rudiments of a language which was familiar to Spinoza's contemporaries. To generalize from this, the interpreter of Spinoza has to reconstruct that 'background' which from Spinoza's point of view was indispensable for understanding of his books, but could not reasonably be supplied through his books, because no one can say everything without being tedious to everyone. This means that in his work of reconstruction the interpreter must follow the signposts erected by Spinoza himself and, secondarily, the indications that Spinoza left accidentally in his writings. He must start from a clear vision, based on Spinoza's explicit statements, of Spinoza's predecessors as seen by Spinoza” (**PAW**, p. 160-161).

135 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 56-77; **RCPR**, p. 13-26; **PAW**, p. 22-37; On Collingwood's Philosophy of History, **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

transformação em filósofo, ou uma conversão à filosofia. Ele deve adquirir uma liberdade de pensamento que não muito frequentemente encontramos entre os “filósofos” profissionais: ele deve possuir a mais aberta mente possível. [...] Antes que o historiador consiga recuperá-las (*as ideias do passado*<sup>136</sup>), ele não tem como escapar de adentrar em uma condição de completa e profunda perplexidade e desnortamento, de dúvida universal: ele não tem como escapar de se encontrar em uma escuridão que é iluminada exclusivamente pelo seu conhecimento de que nada sabe. Quando se ocupa do estudo de uma filosofia do passado, ele deve saber que está embarcando em uma viagem cujo destino final está escondido dele: ele muito provavelmente não vai voltar à costa, ao litoral, do seu tempo como o mesmo homem que a deixou<sup>137</sup>.

Desta forma, a proposta metodológica straussiana ao estudo dos clássicos talvez seja a mais simples e, até mesmo, mais inocente de todas as propostas, tal qual seja: estude os filósofos clássicos com mente e coração abertos, de tal sorte a aprender *com* e *através* deles. Em sendo assim, se juntarmos àquilo que foi falado no capítulo anterior, poderíamos dizer que o regresso straussiano tem dois aspectos essenciais: a ênfase na filosofia política e a atitude de quem quer aprender *com* os filósofos clássicos.

---

136 Acréscimo meu.

137 **RCPR**, p. 211-212. No original: “The historian of philosophy must then undergo into a philosopher, or a conversion to philosophy, if he wants to do his job properly, if he wants to be a competent historian of philosophy. He must acquire a freedom of mind which is not too frequently met with the 'professional' philosophers: he must have as perfect a freedom of mind as is humanly possible. [...]. Before the historian has succeeded in recovering them, he cannot help being in a condition of utter bewilderment, of universal doubt: he finds himself in a darkness is illumined exclusively by his knowledge that he knows nothing. When engaging in the study of the philosophy of the past, he must know he embarks on a journey whose end is completely hidden from him: he is not likely to return to the shore of his time as the same man who left it”.

## PARTE II – OS PRINCÍPIOS STRAUSSIANO-PLATÔNICOS DE FILOSOFIA POLÍTICA

### 4. A GÊNESE DA FILOSOFIA POLÍTICA CLÁSSICA

Leo Strauss começa seu regresso à filosofia política clássica pelo começo, isto é, inicia seus estudos pela gênese da filosofia política; inicia pela fundação da filosofia política tal qual proposta por Sócrates. Como anteriormente dito, seu objetivo é entender precisamente como e por que Sócrates sentiu a necessidade de fundá-la.

Conforme veremos neste capítulo, Leo Strauss acredita que a filosofia política é fruto do primeiro encontro, ou desencontro, entre a filosofia e a sociedade, ou seja, é fruto do encontro, ou desencontro, entre a filosofia pré-socrática e a *pólis* grega. A seu ver, a filosofia política é uma correção de rumos proposta por Sócrates à filosofia pré-socrática; correção de rumos que se fez necessária após a desaprovação da *pólis* à filosofia.

Para Strauss, não há obra literária que melhor manifeste tal desaprovação do que as comédias aristofânicas. Contudo, para que possamos compreender a desaprovação contida nas comédias aristofânicas, é necessário, primeiro, que tenhamos alguma ideia do que era a filosofia pré-socrática.

#### 4.1. A Filosofia Pré-Socrática

No intuito de responder tais indagações, Leo Strauss fez uma breve história da filosofia pré-socrática. Primeiramente, há de se dizer que, a seu ver, a filosofia pré-socrática nasceu como a busca pelas origens e causas do todo e de tudo, isto é, nasceu como a busca pelos princípios do universo ou *cosmos* e de tudo que há nele<sup>138</sup>.

Todavia, dado que o homem sempre se indagou e sempre buscou explicar as origens e causas do *cosmos* e de tudo aquilo que há nele – sempre se indagou, por exemplo, sobre as

---

138 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 81-120; **LAM**, p. 76-136. BARNES, Jonathan, op. citada, p. xi-xlvi.

origens e causas ao sol e às estrelas – o que distinguiu a filosofia das outras hipóteses explicativas que antes existiam?

Até então, as hipóteses explicativas acerca dos princípios do *cosmos* e daquilo que há nele eram míticas e tradicionalistas, ou seja, possuíam um conteúdo mítico e eram transmitidas de geração em geração – eram as chamadas cosmogonias. Segundo Strauss, as explicações filosóficas pré-socráticas se diferenciaram das cosmogonias pelo fato de terem tentado encontrar os princípios do todo e de tudo orientados por uma ideia diferente e uma mentalidade diferente. São elas: a ideia de natureza e a mentalidade jurídica<sup>139</sup>.

A ideia de natureza é justamente o conceito do natural tal qual exposto dantes. O natural, ao contrário do artificial, é aquilo que o que é independentemente da vontade dos homens. O artificial, seu oposto, é aquilo que é o que é em consequência da vontade dos homens. Enquanto o nome do meu filho é artificial, pois depende apenas da minha vontade para ser o que é; uma árvore é natural, pois independe da minha vontade para ser o que é<sup>140</sup>.

Já o segundo aspecto que diferencia a filosofia pré-socrática de seus predecessores míticos, é a mentalidade jurídica – a visão de mundo que começa a surgir por meio dos debates nos tribunais da *pólis*. Isto é, uma visão de mundo que começa a requerer argumentos com um mínimo de comprovação e coerência interna<sup>141</sup>.

Diferentemente do que acontecia em outros espaços sociais, nos tribunais, as estórias contadas pelas partes passaram a ser escrutinadas com maior zelo. Tal qual seja, as estórias contadas pelas partes passaram a ser examinadas no intuito de averiguar se as coisas haviam, de fato, transcorrido da maneira tal qual haviam sido relatadas; em outras palavras, passaram a ser examinadas no intuito de averiguar se as pessoas mentiam ou diziam a verdade quando estavam nos tribunais<sup>142</sup>.

Quanto mais coerente e corroborada por provas fossem as estórias, mais chances elas teriam de albergar a verdade. Desta forma, a mentalidade jurídica é a visão de mundo que começa tratar estórias como argumentos, promovendo, ainda que incipientemente, a substituição do argumento de autoridade pela autoridade do argumento<sup>143</sup>.

Segundo Strauss, a partir do momento em que a busca pelos princípios do *cosmos* e de tudo que há nele iniciou a ser orientada pela ideia de natureza e pela mentalidade jurídica,

139 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 81-120; **LAM**, p. 76-136.

140 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 81-120; **LAM**, p. 76-136.

141 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 81-120; **LAM**, p. 76-136.

142 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 81-120; **LAM**, p. 76-136.

143 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 81-120; **LAM**, p. 76-136.

passamos da produção de cosmogonias a cosmologias. Tal qual seja, a partir do momento em que a busca pelos princípios do *cosmos* e de tudo que há nele começou a ser orientada pela ideia de natureza e pela mentalidade jurídica, as explicações sobre as origens e causas do *cosmos* e tudo que há nele deixaram de ser tradicionais e míticas para se transformarem em argumentativas e naturalistas. Argumentativas em consequência da mentalidade jurídica e naturalistas em consequência da ideia de natureza<sup>144</sup>.

Em consequência da mentalidade jurídica, as explicações sobre as causas e origens do universo e de todas as coisas que nele existem passaram a ser tratadas como argumentos, de tal sorte que delas se começou a requerer comprovação e coerência. O resultado disto é que, frente aos filósofos pré-socráticos, as cosmogonias perderam seu valor explicativo, pois, dado que são relatos passados de geração em geração, elas possuíam muitos “furos” narrativos e, aos olhos da nova mentalidade jurídica, eram incapazes de produzir as melhores provas – as melhores provas são aquelas produzidas através do testemunho direto, e não o indireto<sup>145</sup>.

Deste modo, aos filósofos pré-socráticos, o que nossos olhos veem e o que a nossa razão coerentemente conclui tem muito mais valor do que aquilo que nossos pais e avós diziam ter escutado dos nossos antepassados, ou, ainda, aquilo que estes antepassados diziam ter escutado dos nossos antepassados ainda mais longínquos. Diferentemente do que acontecia até então, os filósofos pré-socráticos preferiram apostar na sua própria observação e no seu próprio racionar a fim de encontrar a verdade sobre os princípios do *cosmos* e de tudo que há nele. Em outras palavras, pela primeira vez, alguém tentava explicar o *cosmos* através de argumentos<sup>146</sup>.

Dado que a ideia de natureza estabelece que o natural é aquilo que é o que é independentemente da vontade humana e que o artificial é aquilo que é o que é em consequência da vontade humana, não é muito difícil deduzir que os filósofos pré-socráticos rapidamente concluíram que as causas e origens do *cosmos* radicavam-se no campo do natural<sup>147</sup>.

Em sendo assim, suas reflexões centraram-se essencialmente sobre fenômenos e coisas que independiam da vontade humana para ser o que eram ou para acontecer. Isto é, suas

---

144 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 81-120; **LAM**, p. 76-136.

145 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 81-120; **LAM**, p. 76-136.

146 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 81-120; **LAM**, p. 76-136.

147 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 81-120; **LAM**, p. 76-136.



reflexões centraram-se sobre a natureza ou sobre coisas naturais – coisas como o sol e a lua ou, ainda, as plantas e os animais<sup>148</sup>.

Deste modo, orientados pela ideia de natureza e pela mentalidade jurídica, os pré-socráticos começaram a construir argumentos sobre as causas e as origens das coisas naturais, começaram a construir cosmologias. Na prática, isto significou uma enorme mudança, pois, no confluir da ideia de natureza e da mentalidade jurídica, pela primeira vez, desenvolveram-se argumentos sobre as causas e origens naturais de todas as coisas. Pela primeira vez desenvolveram-se explicações que propunham ter descoberto os princípios do *cosmos* e de tudo que há nele por meio da observação da natureza e do raciocínio humano. Neste sentido, podemos tomar Tales de Mileto, o fundador da filosofia pré-socrática, como exemplo:

A maioria dos primeiros filósofos pensava que os princípios materiais fossem, sozinhos, os princípios de todas as coisas. Pois eles dizem que o elemento e o princípio das coisas que existem é aquilo do que elas são e do qual elas primeiro vieram a ser [...]. Tales, o fundador deste tipo de filosofia, diz que este princípio é a água. Ele [...] veio a acreditar nisso por meio da observação de que a nutrição de todas as coisas se dá na umidade e de que todas as coisas quentes vieram da água e vivem pela água [...] - ele chegou a esta crença tanto por esta razão quanto pela constatação do fato de as sementes de todas as coisas terem uma natureza úmida; e a água é o princípio natural das coisas úmidas<sup>149</sup>.

Tal passagem é ilustrativa, pois, nela, podemos enxergar concretamente as principais características das cosmologias pré-socráticas. Primeiramente, vê-se que Tales, assim como todos os pré-socráticos, busca encontrar o princípio ao *cosmos* e de tudo que há nele através da observação da natureza, isto é, tenta entender por que as coisas são do jeito que são e como elas vieram a ser por meio da observação das coisas naturais. Depois, vê-se que Tales encontrou tal princípio através do seu raciocinar, pois deduziu que a água é o princípio de todas as coisas do fato de que todas as coisas, notadamente plantas e seres vivos, vêm a ser o que são em função de um processo de nutrição e crescimento; processo de nutrição e crescimento que tem, na água, seu elemento indispensável. Por isso, a cosmologia de Tales de Mileto, fundador da filosofia pré-socrática, expressa bem o resultado do confluir entre a ideia de natureza e a mentalidade jurídica.

Das cosmologias pré-socráticas, emergiu também uma nova perspectiva sobre a moral e a política, a perspectiva que chamamos anteriormente de convencionalismo. Desde a água de Tales de Mileto aos átomos de Demócrito, as cosmologias pré-socráticas sempre

148 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 81-120; **LAM**, p. 76-136.

149 ARISTÓTELES. **Metafísica**, I, 983b6 – 983b18.

interpretaram o *cosmos* e a natureza de modo a conceber que a moral e política, o bem e o mal, o justo e o injusto, não pertencem à esfera do natural. Aos pré-socráticos, a moral e a política são artificiais: o justo e o injusto, o bem e o mal, são o que são em decorrência da vontade humana<sup>150</sup>, pois, como já dizia o pré-socrático Arquelaus, “as coisas são justas ou ignóbeis não por natureza, mas por convenção”<sup>151</sup>. Desta forma, os pré-socráticos, haja vista que eram filósofos naturais, nunca trataram filosoficamente da moral e da política e, de uma forma geral, deram-lhe pouca atenção, pois, dada sua artificialidade, eram filosoficamente irrelevantes<sup>152</sup>.

Resumindo, a filosofia pré-socrática é a tentativa de explicar argumentativa e naturalisticamente as origens e causas ao *cosmos* e de tudo que há nele, culminando em cosmologias e no convencionalismo.

Conforme dito antes, Leo Strauss acredita que a filosofia política será produto do encontro, ou desencontro, entre a filosofia pré-socrática e a *pólis* grega, encontro que culminou na desaprovação da *pólis* à filosofia pré-socrática. Para Strauss, não há obra literária que melhor manifeste tal desaprovação do que as comédias aristofânicas e, dentre estas, especificamente *As Nuvens*.

## 4.2. Sócrates e Aristófanes: a Filosofia e a *Pólis*

### 4.2.1. Qual Sócrates?

Aristófanes, tendo vivido entre 446 e 386 a.C, foi o mais importante compositor cômico da antiga Atenas, sendo considerado por muitos o *pai da comédia*. Dentre suas mais importantes peças, está *As Nuvens*. Em tal comédia, o personagem mais malfadado e ridicularizado é, precisamente, Sócrates e, por tabela, a filosofia. Na interpretação de Leo

---

150 Individual ou coletiva.

151 BARNES, Jonathan. **Early Greek Philosophy**. New York: Penguin Books, 2001. p. 199.

152 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 81-120; **LAM**, p. 76-136.

Strauss, tal representação cômica de Sócrates é a exposição mais bem-acabada da opinião popular a respeito da filosofia pré-socrática; sendo, por isso, o lugar ideal para começar<sup>153</sup>.

Não se assuste, você leu adequadamente: para Leo Strauss, o Sócrates aristofânico é uma representação da filosofia pré-socrática. Claro, neste momento, o leitor deve estar indignadamente reivindicando, de mim, uma explicação: Por quê? Como Leo Strauss afirma isto? Explico abaixo.

Quando realizamos tal indagação, estamos, em verdade, adentrando em uma das mais recorrentes querelas dos classicistas: afinal de contas, quem foi Sócrates?

Tal pergunta se transformou em uma quase que interminável contenda. Tal se deu, porque, acerca de Sócrates, somente restaram três fontes primárias, sendo que estas três fontes primárias nem sempre o retrataram de maneira uniforme. São elas: Aristófanes, Platão e Xenofonte. Destes, o Sócrates de Platão e Xenofonte têm mais semelhanças entre si, ao passo que o Sócrates de Aristófanes destoa gritantemente de ambos. Portanto, podemos dizer que existem duas imagens de Sócrates: o Sócrates platônico-xenofônico – o Sócrates da tradição filosófica ocidental – e o Sócrates aristofânico – o Sócrates da tradição poética ocidental.

A questão, então, passa a ser: quem retratou Sócrates mais fidedignamente, Platão<sup>154</sup> ou Aristófanes? Ou seja, será que Sócrates foi aquele “que trouxe a filosofia de volta dos céus, albergou-a nas cidades, introduziu-a nas famílias e obrigou-a a se ocupar da vida e da moral, das coisas boas e ruins”<sup>155</sup> ou será que Sócrates foi aquele que “nada teria descoberto se tivesse ficado na terra para considerar de baixo as coisas que estão lá cima”, que apenas se ocupava das coisas do céu e que disse necessário “suspender seu cérebro e misturar a sutil essência de sua mente com o ar, que é de similar natureza, para que pudesse penetrar nas coisas dos céus”<sup>156</sup>? Em poucas palavras, foi Sócrates um filósofo político, como quer a tradição filosófica ocidental, ou foi um filósofo natural, como quer Aristófanes?

A tese de Strauss é que Sócrates foi os dois, foi tanto um filósofo natural quanto um filósofo político, mas em momentos diferentes da vida. Foi filósofo natural durante a juventude e foi filósofo político na maturidade. Neste sentido, tal passagem do Sócrates platônico, no *Fédon*, é esclarecedora:

153 RCPP, p. 129-130. Leo Strauss chega a esta conclusão através da análise de passagens de Xenofonte onde este representa a opinião popular sobre os filósofos em termos análogos aos de Aristófanes.

154 Platão aqui representa a tradição filosófica ocidental.

155 CÍCERO. *Discussões Tusculanas*, Livro V, v. 4.

156 ARISTÓFANES. *The Clouds*, 223-249. In: *The Complete Greek Drama*. Vol I. New York: Random House, 1938. p. 550. Nesta passagem, Sócrates originalmente fala em primeira pessoa, utilizando meu cérebro e minha mente, substituí por seu cérebro e sua mente.

Quando eu era jovem, era maravilhosamente entusiasmado e interessado naquela sabedoria que se chama de ciência natural, pois, eu achava esplêndido saber as causas de todas as coisas, por que elas vêm a ser, por que elas perecem e por que elas existem. Eu [...] investigava [...] questões como essas: os seres se nutrem quando calor e frio produzem putrefação, tal qual alguns dizem? Nós pensamos por meio do nosso sangue, ou do ar, ou do fogo, ou nenhum desses [...]? [...] Quando investiguei como essas coisas perecem e o que acontece com as coisas do céu e da terra, eu finalmente me dei conta de que não tenho qualquer tipo de aptidão natural para tais investigações [...]. Estas investigações cegaram-me àquelas coisas que eu e os outros acreditávamos já conhecer, de modo que desaprendi o que pensava que já sabia sobre várias outras coisas e, especialmente, sobre [...] os homens [...].<sup>157</sup>

Em sendo assim, para Leo Strauss, não faz sentido dizer que o Sócrates aristofânico e o Sócrates platônico sejam autoexcludentes, ao contrário, há de se dizer que são complementares, porque representam-no em momentos diferentes de sua vida e trajetória filosófica. O Sócrates aristofânico é um jovem Sócrates, o Sócrates platônico é um Sócrates adulto. O jovem Sócrates é aquele que se ocupava do ar e do fogo e que havia se esquecido dos homens, o Sócrates adulto é aquele que se lembrou da humanidade e se ocupa do bem e do mal, do justo e do injusto. Logo, o jovem Sócrates era, com o perdão do trocadilho, mais um filósofo natural pré-socrático, ao passo que o Sócrates adulto foi o primeiro filósofo político clássico<sup>158</sup>.

A consequência disto é que a fundação da filosofia política clássica jaz, antes de tudo, na transformação que Sócrates promoveu sobre si mesmo. Perguntar sobre por que Sócrates sentiu a necessidade de fundar a filosofia política equivale a perguntar sobre por qual motivo Sócrates sentiu-se obrigado a voltar dos céus e se ocupar da moral e da política, das coisas boas e ruins, do bem e do mal, do justo e do injusto. Em outras palavras, perguntar sobre o começo da filosofia política clássica é perguntar sobre o que fez Sócrates amadurecer como filósofo – o que fez, do Sócrates aristofânico, o Sócrates platônico-xenfônico<sup>159</sup>.

Já adiante: para Leo Strauss, o catalisador de tal transformação foi o encontro ou desencontro da filosofia natural pré-socrática com a *pólis*, encontro que resultou na desaprovação da *pólis* relativamente à filosofia natural pré-socrática. De acordo com o que já disse anteriormente, segundo Strauss, tal desaprovação popular à filosofia pré-socrática está impressa na imagem do Sócrates aristofânico de *As Nuvens*.

157 PLATÃO. *Fédon*, 96b-d.

158 STRAUSS, Leo. *SA*, p. 3-8; p.11-53; p.311-314; *RCPP*, p. 103-133.

159 STRAUSS, Leo. *SA*, p. 3-8; p.311-314; *RCPP*, p. 103-133.

#### 4.2.2. O Jovem Sócrates Aristofânico

A comédia *As Nuvens* conta a história de Estrepsíades, Fidípides e Sócrates. Estrepsíades é pai de Fidípides e, desde o início da peça, se preocupa com as excessivas dívidas que recaem sobre seus ombros em consequência das apostas de seu filho. Por causa disso, o pai tenta persuadi-lo a frequentar a escola de Sócrates, onde poderá aprender sobre filosofia natural e, principalmente, sobre sofística; de modo a poder esquivar-se dos credores no tribunal<sup>160</sup>.

Dada a recusa de seu filho, Estrepsíades decide que ele próprio frequentará a escola de Sócrates. Lá chegando, é primeiro apresentado às maravilhosas descobertas do patrono da escola, como uma nova unidade de medida – o *pé-de-mosca* e a origem do zumbido do mosquito e, depois, depara-se com o próprio Sócrates<sup>161</sup>.

Este entra em cena flutuando num balão, pois só assim lhe parece ser possível “contemplar o sol” e “penetrar nas coisas do céu”. Dada sua situação, Estrepsíades implora a Sócrates para que este lhe ensine algumas artimanhas argumentativas, jurando-lhe, perante os deuses, dar-lhe uma boa soma monetária como pagamento pelos serviços prestados. Sócrates aceita Estrepsíades como aluno, porém não sem antes lhe passar uma primeira e crucial lição: “Perante quais deuses você jura? Para começar, os deuses não são moeda corrente entre nós”. Na sequência, Sócrates já se aproveita da situação para realizar a iniciação de Estrepsíades como membro de sua escola, iniciação que se dará através da apresentação daquele à “verdade sobre os assuntos celestiais”<sup>162</sup>.

A verdade sobre os assuntos celestiais é que os deuses da *pólis* não são, de fato as causas, a razão de ser, dos fenômenos naturais; os verdadeiros deuses são, principalmente, o Vendaval e as Nuvens. São o Vendaval e as Nuvens, e não Zeus, que causam o trovejar e o chover. Estrepsíades, assim, como fruto de sua iniciação, renega e descrê da existência dos deuses da *pólis* e passa a venerar o Vendaval e as Nuvens. Agora iniciado na verdade sobre os assuntos celestiais, Estrepsíades pode prosseguir ao estudo da sofística<sup>163</sup>.

---

160 ARISTÓFANES. *The Clouds*, 29-223. In: *The Complete Greek Drama*. Vol I. New York: Random House, 1938. p. 541-549.

161 ARISTÓFANES. *The Clouds*, 29-223. In: *The Complete Greek Drama*. Vol I. New York: Random House, 1938. p. 541-549.

162 ARISTÓFANES. *The Clouds*, 223-633. In: *The Complete Greek Drama*. Vol I. New York: Random House, 1938. p. 549-563.

163 ARISTÓFANES. *The Clouds*, 223-633. In: *The Complete Greek Drama*. Vol I. New York: Random House, 1938. p. 549-563.

Sócrates tenta de tudo, porém, Estrepsíades se mostra “o mais esquecido e palerma de todos os abobados”; totalmente incapaz de aprender qualquer artimanha argumentativa. Desta forma, não resta outra opção a Estrepsíades do que trazer seu filho, Fidípides, para aprender em seu lugar. Ao deixá-lo na escola, Estrepsíades estabelece o que espera da educação de seu filho: “não esqueça, ele deve sempre, sempre, ser capaz de enuviar, de mascarar, o verdadeiro”<sup>164</sup>.

Frente a chegada de Fidípides, Sócrates sai de cena e deixa sua instrução nas mãos de outros dois personagens; dois personagens que representam duas propostas pedagógicas concorrentes: o Discurso Justo e o Discurso Injusto. Estes se digladiam para ver quem será o mestre de Fidípides<sup>165</sup>.

O primeiro propõe uma educação à legalidade, à justiça, à verdade e à piedade; uma educação de respeito à lei, aos deuses, aos costumes, aos mais velhos e aos pais, ou seja, uma educação calcada na disciplina e na moderação. O segundo, negando a existência da justiça, propõe uma educação à transgressão, à mentira e à impiedade; uma educação de desrespeito à lei, de desrespeito aos deuses da *pólis*, de desrespeito aos mais velhos e aos pais – uma educação calcada no prazer sensorial e na imoderação. Dado que o segundo é o modelo educacional que conduz à fraude, ao falseamento da verdade, à sofística, à demagogia e, ainda, é atualmente o mais popular em Atenas<sup>166</sup>, Fidípides é educado pelo Discurso Injusto<sup>167</sup>.

Quando Estrepsíades retorna para buscar Fidípides, seu filho completou com sucesso sua educação, transformando-se naquilo que seu pai desejara: um sofista, isto é, alguém que “sabe como lutar contra o justo e o correto e que sabe como triunfar sobre qualquer um até mesmo com as causas mais iníquas”. Dada a sua, agora, alta probabilidade de alcançar a vitória nos tribunais, Estrepsíades rechaça da sua casa os credores que vieram cobrar suas

---

164 ARISTÓFANES. **The Clouds**, 633-886. *In*: The Complete Greek Drama. Vol I. New York: Random House, 1938. p. 563-576;576.

165 ARISTÓFANES. **The Clouds**, 633-1145. *In*: The Complete Greek Drama. Vol I. New York: Random House, 1938. p. 563-585.

166 Se, em uma dimensão, Aristófanos representa a crítica do conjunto da *pólis* a Sócrates, em outra, ele representa a crítica da parte aristocrática da *pólis* àqueles que se corromperam na democracia, poderíamos dizer, representa a crítica dos antigos aristocratas aos democratas (ARISTÓFANES, **The Knights**, 157-203; 1111-1157; **Peace**, 560-614; **The Ecclesiazusae**, 564-595; op. citada, p. 487-489; p.521; p.693; p.1027. STRAUSS, Leo. **SA**, p. 104-109; p.279-280. Para a transição da aristocracia à democracia ver: BARZOTTO, Luiz Fernando. **Teoria do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2017. p.35-36; GLOTZ, Gustav. **A Cidade Grega**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988).

167 ARISTÓFANES. **The Clouds**, 886-1145. *In*: The Complete Greek Drama. Vol I. New York: Random House, 1938. p. 576-584.

dívidas. Desta forma, parece que Estrepsíades consegue se livrar daquilo que o afligia desde o começo da peça<sup>168</sup>.

Porém, o feitiço vira contra o feiticeiro, isto é, dada sua nova educação, Fídípides desrespeita a lei, os deuses da *pólis* e, em consequência, o próprio Estrepsíades, agredindo-o fisicamente; sendo que, após a agressão, Fídípides justifica sofisticamente a possibilidade dos filhos agredirem seus pais. Arrependido e enraivecido, Estrepsíades renova sua crença nos deuses da *pólis* e busca vingança àqueles que julga como os culpados de sua desgraça, queimando, então, a escola de Sócrates com ele e seus discípulos dentro<sup>169</sup>.

Consoante com o que foi dito, Leo Strauss retirará desta comédia a visão popular que se tinha dos filósofos pré-socráticos; filósofos pré-socráticos representados, em *As Nuvens*, pelo jovem Sócrates. O jovem Sócrates, tal qual descrito por Aristófanes, é alguém que vive quase que literalmente no “mundo da lua”, isto é, alguém que vive a flutuar em um balão e a contemplar as estrelas. O jovem Sócrates raramente enfoca questões mundanas e problemas humanos, sendo que, quando o faz, é de “revesgueio”; de modo apressado e displicente: sua atenção, como não poderia deixar de ser, é para as coisas que realmente importam – as coisas do céu. O jovem Sócrates é aquele que primeiro ensina a seus pupilos a verdade sobre os assuntos celestiais para depois lhes consentir o estudo da sofística; pois saber que as verdadeiras causas e origens aos fenômenos naturais não são os deuses da *pólis*, é um alicerce indispensável ao surgimento e triunfo do Discurso Injusto. Ou seja, o jovem Sócrates é aquele que, apesar de nunca ter aderido ao Discurso Injusto, criou as condições para seu surgimento e posterior triunfo. Por fim, o jovem Sócrates é aquele que, depois de tudo isso, grita por socorro enquanto sua escola é incendiada por um ex-pupilo: “Ahh, o infortúnio e o pesar caíram sobre mim! Ahh, Eu estou sufocando...”<sup>170</sup>.

---

168 ARISTÓFANES. *The Clouds*, 1145-1303. *In: The Complete Greek Drama*. Vol I. New York: Random House, 1938. p. 584-592.

169 ARISTÓFANES. *The Clouds*, 1303-1510. *In: The Complete Greek Drama*. Vol I. New York: Random House, 1938. p. 592-599.

170 ARISTÓFANES. *The Clouds*, 1502-1510. *In: The Complete Greek Drama*. Vol I. New York: Random House, 1938. p. 599.

### 4.2.3. A Crítica Aristofânica à Filosofia Pré-Socrática

Dado que o jovem Sócrates aristofânico é o retrato da percepção popular acerca da filosofia pré-socrática, é fácil notar que a *pólis* não tinha o filósofo pré-socrático em sua mais alta conta; muito pelo contrário, via-o com péssimos olhos.

Primeiro, acreditava que ele vivia “no mundo da lua”, preocupado exclusivamente com estrelas, insetos e plantas; de tal sorte a adquirir conhecimentos que, aos outros membros da *pólis*, se mostram completamente inúteis. Depois, descreve-o como alguém que, apesar de não aceder ao Discurso Injusto, criou as condições para surgimento e triunfo deste, fomentando o desrespeito aos deuses da *pólis* e, ulteriormente, o desrespeito à própria ordem social. Por fim, ainda o enxerga como alguém sobre o qual abateram-se a desgraça e a infelicidade em consequência das ações de um “monstro” que ele próprio ajudara a construir – Fidípides.

Assim, na comédia de Aristófanes, subjaz uma crítica eloquente à filosofia. Tal qual seja, a acusação de que a filosofia pré-socrática é ruim ao próprio filósofo e à *pólis*, pois acarreta na infelicidade daquele e ainda, além da sua contumaz inutilidade, fomenta a desordem desta.

Agora, seria esta uma justa crítica à filosofia pré-socrática? Seriam, de fato, os filósofos pré-socráticos inúteis, contribuintes incôscios da desordem e da própria infelicidade? Seria mesmo a filosofia pré-socrática ruim tanto à *pólis* quanto ao filósofo?

Para Leo Strauss, a resposta é sim, por três razões. Primeiro, porque, dado que os filósofos naturais pré-socráticos só se preocupavam com o sol e as estrelas ou com as *Nuvens* e o *Vendaval*, eles, de fato, raramente atingiram conhecimentos que tivessem alguma utilidade aos outros membros da *pólis*. Segundo, porque, dado que as cosmologias pré-socráticas estabeleceram outros princípios ao *cosmos* que não os deuses da *pólis* e estabeleceram também o artificialismo político-moral, os filósofos pré-socráticos, de fato, contribuíram ao triunfar do Discurso Injusto e à disrupção da ordem social. Terceiro, porque, ao contribuir à desordem, o filósofo pré-socrático está em verdade contribuindo à sua ruína como de todos os outros cidadãos. Haja vista que a primeira razão é autoevidente, passo a explicação da segunda e da terceira respectivamente<sup>171</sup>.

---

171 STRAUSS, Leo. SA, p. 3-8; p.11-53; p.311-314; RCPP, p. 103-133.



Conforme já foi dito anteriormente, os filósofos pré-socráticos foram os primeiros a construir explicações sobre as causas e princípios naturais do *cosmos* através da sua própria observação e do seu próprio raciocinar. Contudo, a questão é que, no decorrer deste processo, os filósofos pré-socráticos acabaram descredibilizando e deslegitimando as antigas cosmogonias, de modo a descredibilizar e deslegitimar também os deuses da *pólis*. Agora, nas origens e princípios do *cosmos*, não encontramos mais Caos, Gaia e Urano, e sim a água e o fogo, os átomos e o vácuo. Agora, Zeus não é mais à causa ao trovejar, e sim as Nuvens e o Vendaval<sup>172</sup>.

O problema é que, ao derrubar os deuses da *pólis*, a filosofia pré-socrática corroe os pilares que possibilitavam a ordem desta. Como todos sabemos, a ordem se atinge através do obediência à lei e, na *pólis* grega, a opinião popular equiparava a lei ao justo e ao bem. Na *pólis*, ser justo e fazer o bem equivalia a obedecer a lei e, portanto, obedecer a lei equivalia a ser justo e fazer o bem. Esta homogeneização conceitual entre a legalidade e a justiça, entre o lícito e o justo, presente na mentalidade popular ateniense, era o principal motivo ao obediência irrestrito da lei e, conseqüentemente, à produção de ordem<sup>173</sup>.

Porém, na visão de Strauss, o que possibilitava tal homogeneização conceitual entre legalidade e justiça era a pressuposta ancestralidade e sacralidade das leis. Isto é, as leis eram consideradas justas e boas porque foram legadas a estes cidadãos pelos seus ancestrais e porque, por sua vez, estes ancestrais receberam-nas diretamente dos deuses. Dado que, segundo as cosmogonias, os deuses eram os princípios do *cosmos* e de tudo que há nele, eles sabiam de tudo, inclusive sobre a justiça e o bem. Logo, as leis que eles haviam nos consignado eram necessária e indiscutivelmente justas e boas. Sendo assim, desobedecê-las seria de uma sandice e estupidez tremendas; algo quase que inconcebível<sup>174</sup>.

Portanto, a homogeneização conceitual entre legalidade e justiça dependia, na realidade, da homogeneização conceitual entre legalidade, justiça, ancestralidade e piedade. Na mentalidade popular ateniense, legalidade, justiça, ancestralidade e piedade eram quase que sinônimos. Obedecer a lei é ser justo e ser justo é obedecer a lei, obedecer a lei é ser pio e ser pio é obedecer a lei, ser justo é respeitar os seus ancestrais e respeitar os seus ancestrais é ser justo, ser justo é ser pio e ser pio é ser justo. Através desta mentalidade que igualava

---

172 STRAUSS, Leo. SA, p. 3-8; p.11-53; p.311-314; RCPP, p. 103-133; NRH, p. 81-120; LAM, p. 76-136.

173 STRAUSS, Leo. SA, p. 3-8; p.11-53; p.311-314; RCPP, p. 103-133; NRH, p. 81-120; LAM, p. 76-136.

174 STRAUSS, Leo. SA, p. 3-8; p.11-53; p.311-314; RCPP, p. 103-133; NRH, p. 81-120; LAM, p. 76-136.

legalidade, justiça, ancestralidade e piedade, garantia-se o respeito às leis da *pólis* e, por conseguinte, a ordem na mesma<sup>175</sup>.

A partir do momento em que os filósofos pré-socráticos descredibilizaram e deslegitimaram os deuses da *pólis*, eles pavimentaram o caminho à desordem social de Atenas; pois desmantelaram a homogeneidade conceitual entre legalidade, justiça, ancestralidade e piedade. A partir do momento em que Zeus foi substituído pelas Nuvens, o respeito à lei e ao ancestral deixou de ser respeito aos deuses, o respeito aos deuses deixou de ser bom e justo, logo, o respeito à lei e ao ancestral também deixou de ser bom e justo e o bem e a justiça, em última instância, deixaram de existir – pois passaram a ser artificiais<sup>176</sup>.

Desta forma, Leo Strauss acredita que a representação aristofânica do filósofo pré-socrático tem razão de ser. Isto é, as cosmologias pré-socráticas de fato pavimentaram o caminho à desordem social – ou, em outros termos, o jovem Sócrates de fato possibilitou o surgimento e o triunfo do Discurso Injusto em Atenas. Discurso Injusto cujas consequências práticas são demonstradas através das atitudes daquele que foi por ele instruído, Fidípides:

**Fidípides:** o quão prazeroso é conhecer estas invenções espertas e ser capaz de desobedecer e desafiar as leis estabelecidas. [...] agora que eu vivo no mundo do pensamento sutil, do raciocínio e da meditação, eu acredito ser capaz de satisfatoriamente provar que fiz bem em surrar o meu pai.

[...]

**Estrepsíades:** mas, em nenhum lugar, a lei admite que os pais sejam tratados desta forma.

**Fidípides:** o legislador que fez estas leis não era um homem como eu e você? Naqueles dias ele convenceu os homens a acreditarem nele; então por que eu não deveria ter o direito de estabelecer ao futuro uma nova lei, permitindo, aos filhos, que surrem seus pais [...]? [...] Olhe como os galos e os outros animais brigam com seus pais; existe [...] alguma diferença entre nós e os galos, exceto o fato de legislarmos?

**Estrepsíades:** mas se você quer imitar os galos, por que não vai comer milho no cocho e dormir no galinheiro?

**Fidípides:** Isto não tem nenhuma relevância neste caso [...]; garanto-lhe que Sócrates não enxergaria nenhum paralelo<sup>177</sup>.

Como podemos ver, a cosmologia pré-socrática e a consequente crença na artificialidade do bem e do mal, do justo e do injusto, pavimentam um caminho de desrespeito à lei, de desrespeito aos deuses da *pólis*, de desrespeito à tradição e aos costumes, de

175 STRAUSS, Leo. SA, p. 3-8; p.11-53; p.311-314; RCPP, p. 103-133; NRH, p. 81-120; LAM, p. 76-136.

176 STRAUSS, Leo. SA, p. 3-8; p.11-53; p.311-314; RCPP, p. 103-133; NRH, p. 81-120; LAM, p. 76-136.

177 ARISTÓFANES. *The Clouds*, 1399-1432. In: *The Complete Greek Drama*. Vol I. New York: Random House, 1938. p. 595-596.

desrespeito aos mais velhos e de desrespeito aos nossos progenitores, semeando assim a desordem. Portanto, o poeta cômico afirma taxativamente: a filosofia é ruim à *pólis*.

Não obstante, Aristófanes não se contenta em somente afirmar a iniquidade da filosofia pré-socrática à *pólis*, visto que também declara a iniquidade da filosofia pré-socrática ao próprio filósofo. Nas *Nuvens*, o jovem Sócrates é aquele sobre o qual, no final da peça, abatem-se o pesar e a desgraça, aquele que tem sua escola incendiada por um de seus ex-alunos. Tal se dá, pois o jovem Sócrates, sem se dar conta, planta as sementes de sua própria desgraça.

Ao promover a substituição de Zeus pelas Nuvens e o Vendaval, o jovem Sócrates possibilita o triunfo do Discurso Injusto em Atenas, de modo a semear o desrespeito à lei e a desordem na *pólis*. A grande ironia é que, no final da peça, por meio de um ato flagrantemente ilegal, o jovem Sócrates tem sua escola incendiada com ele dentro. Isto é, se o respeito à lei e à ordem ainda imperassem na *pólis*, a desgraça não teria se abatido sobre o jovem Sócrates.

Por estes motivos, o retrato aristofânico do filósofo pré-socrático é aguçado, tal qual seja, de fato, o filósofo pré-socrático é mesmo um inútil, contribuinte incôscio da desordem e, conseqüentemente, da sua própria infelicidade. A questão, para Strauss, é que, quando levada às suas últimas conseqüências, a crítica cômica de Aristófanes assume um caráter muito mais sério e dramático do que se poderia pensar.

Ao dizer que a filosofia traz infelicidade ao filósofo e aos seus concidadãos, Aristófanes não está meramente criticando ou discordando do conteúdo de algumas doutrinas filosóficas, mas está criticando a filosofia enquanto modo de vida. Em última instância, está acusando a filosofia pré-socrática de ser a-social ou a-política e a-erótica: a filosofia pré-socrática não tem nada a oferecer e muito a tirar tanto da *pólis* quanto do filósofo. Parafraseando o ditado popular sobre a vida do crime, poderíamos resumir dizendo: segundo Aristófanes, a filosofia pré-socrática não compensa<sup>178</sup>.

A filosofia pré-socrática, ao buscar os princípios do *cosmos*, transcendeu a *pólis* e, ao transcendê-la, esqueceu-se dos homens e da *pólis*, tal qual seja, se propôs como apolítica. O problema é que o modo de vida filosófico, assim como todos os outros modos de vida, depende da *pólis*. O filósofo não planta sua comida, não constrói sua casa e não tece suas

---

178 STRAUSS, Leo. SA, p. 3-8; p.11-53; p.311-314; RCPP, p. 103-133; NRH, p. 81-120; LAM, p. 76-136.

roupas; se o fizesse, não lhe restaria quase nenhum tempo à prática da filosofia. A falha do filósofo pré-socrático reside justamente em não conseguir se dar conta disto<sup>179</sup>.

O jovem Sócrates aristofânico “não tem o mínimo de responsabilidade cívica. Ele possui o defeito do teórico puro; falta-lhe a *phronesis*; ele não refletiu acerca das condições [...] da sua atividade: falta-lhe autoconhecimento”<sup>180</sup>. Isto é, o filósofo pré-socrático, ao esquecer dos homens e da *pólis*, não se deu conta que deles depende; visto que estar integrado à *pólis* é condição necessária ao modo de vida filosófico. O filósofo pré-socrático, ao se propor como a-político, inviabilizou sua necessária integração à *pólis*, dado que passou a produzir conhecimentos inúteis, e, ainda, devido a sua irresponsabilidade cívica, contribuiu à destruição da ordem na mesma; ordem necessária ao seu próprio modo de vida.

Porém, para Strauss, a infelicidade do filósofo pré-socrático em Aristófanos não se dá somente em razão dele ser a-político, mas também em razão dele ser a-erótico – o filósofo pré-socrático seria infeliz mesmo que não dependesse da *pólis*. Nas *Nuvens* de Aristófanos, o jovem Sócrates e seus pupilos não têm família e, principalmente, não tem esposas. Seus interesses requerem “uma associação radicalmente diferente da família, uma associação entre estudantes”; uma associação onde todos têm como interesse comum a ascética busca pelo conhecimento. O ponto é que, em sendo assim, segundo Aristófanos, a vida filosófica assumiria um caráter essencialmente a-erótico:

Finalmente, o Sócrates aristofânico é caracterizado por ser a-erótico. Isto é conectado ao fato dele ser a-político: a família é a célula da cidade. [...]. O Sócrates a-erótico é a-musical; ou não ama o belo em quaisquer das suas formas [...]. Por esta razão, falta-lhe aquela espirituosidade ou indignação que é [...] indispensável [...]: a arrogância e impaciência de Sócrates frente a estupidez não pode ser confundida com raiva ou indignação<sup>181</sup>.

Isto é, por ser a-erótico, o modo de vida filosófico não pode deixar de trazer outra coisa que infelicidade ao filósofo, pois, como já dizia Nelson Rodrigues, sem paixão não se chupa nem um picolé. Na visão de Aristófanos, a vida do filósofo é uma vida sem *eros*, sem

---

179 STRAUSS, Leo. **SA**, p. 3-8; p.11-53; p.311-314; **RCPP**, p. 103-133; **NRH**, p. 81-120; **LAM**, p. 76-136.

180 **SA**, p. 49. No original: “does not show the slightest sign of civic responsibility. He has the defect of the pure theoretician; he lacks *phronesis*; he has not reflected on the conditions [...] of his own doing: he lacks self-knowledge”.

181 **SA**, p. 313. No original: “Finally, the Aristophanean Socrates is characterized by being anerotic. This is connected with his being a-political: the family is the cell of the city. [...]. The anerotic Socrates is a-Music, or does not love the beautiful in any form [...]. For the same reason he lacks that spiritedness or waspishness that is [...] indispensable [...]: Socrates' arrogance and impatience with stupidity can not be mistaken with anger or indignation”.

paixões, sem música, sem poesia, sem vinho, sem mulheres; sem alma. Em última instância, uma vida sem sentido e vazia; uma vida infeliz<sup>182</sup>.

Resumindo, a crítica aristofânica à filosofia pré-socrática consiste em afirmá-la como ruim à *pólis* e ruim ao filósofo – sendo que tal iniquidade é consequência da apoliticidade e a-eroticidade do mesmo.

### 4.3. A Guinada Socrática

Portanto, do primeiro encontro entre a *pólis* e a filosofia, adveio uma crítica da *pólis* à filosofia pré-socrática, tal qual seja, a crítica aristofânica de que o filósofo pré-socrático é inútil e infeliz. A questão é que quando Aristófanes afirma que o filósofo é infeliz e inútil, pois a-erótico e a-político, ele está convocando a filosofia a se justificar ética e politicamente, ou seja, está convocando a filosofia a dar razões que justifiquem o seu modo vida em esfera individual e social. Em outras palavras, poderíamos dizer que Aristófanes pergunta aos filósofos por que alguém deve viver como os filósofos vivem e, mais, por que os outros membros da sociedade devem aceitar que vivam desta maneira<sup>183</sup>.

Dada tal crítica voraz, é necessário garantir o direito de resposta à filosofia pré-socrática. Então, indaga-se: conseguiria a filosofia pré-socrática provar-se boa à *pólis* e ao filósofo? Consegue a filosofia pré-socrática provar-se útil à felicidade dos outros membros da *pólis* e à felicidade do próprio filósofo? Finalmente, conseguiria a filosofia pré-socrática afirmar-se política e erótica?

Para Leo Strauss e Aristófanes, não, visto que, para o filósofo pré-socrático, assim como para todos os convencionalistas, o bem e o mal são artificiais. Logo, ele não tem como afirmar que a filosofia é boa à *pólis* e boa ao filósofo, pois simplesmente não tem como afirmar que alguma atividade ou modo de vida é bom ou ruim – o bem e o mal dependem da vontade de cada um<sup>184</sup>.

---

182 PLATÃO. *Banquete*, 201d-212c. FERRARI, G.R.F. Platonic Love. *In: The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p.248-276. PETERS, F.E. *Greek Philosophical Terms*. New York: New York University Press. p. 62-66.

183 STRAUSS, Leo. *SA*, p. 3-8; p.11-53; p.311-314; *RCPP*, p. 103-133; *NRH*, p.1-9; p.35-80; p.81-120; *LAM*, p. 76-136; *IPP*, p. 81-88; p.59-79.

184 STRAUSS, Leo. *SA*, p. 3-8; p.11-53; p.311-314; *RCPP*, p. 103-133; *NRH*, p.1-9; p.35-80; p.81-120; *LAM*, p. 76-136; *IPP*, p. 81-88.

Assim, o filósofo pré-socrático, como qualquer convencionalista, não consegue responder sobre a bondade ou iniquidade do seu modo de vida, porque não consegue responder sobre a bondade ou iniquidade de qualquer modo de vida. Ao não acreditar na existência do bem e do mal, ele é incapaz de avaliar se um modo de vida é bom ou ruim; para ele, não há diferença entre uma vida boa ou feliz e uma vida ruim ou infeliz, pois a própria ideia de boa vida ou felicidade lhe é, em última instância, inconcebível<sup>185</sup>.

Portanto, ao filósofo pré-socrático, a filosofia não pode produzir nada de útil e bom à *pólis*, algo que contribua à boa vida ou felicidade de seus concidadãos, visto que a boa vida ou felicidade não existe; a vida humana, incluindo a vida dedicada à filosofia, é destituída de sentido ou vazia<sup>186</sup>.

Por consequência, isto significa dizer que Aristófanes estava certo – a filosofia pré-socrática é, de fato, a-política e a-erótica, um modo de vida que nunca conseguirá sua indispensável integração à *pólis* e que não tem paixão, excitação e urgência. Ao filósofo pré-socrático, a filosofia parece ser dispensável e prescindível tanto em âmbito individual quanto coletivo; tanto a ele mesmo quanto à *pólis*.

O ponto é que, ao fazer o que fez, Aristófanes incitou os filósofos a se perguntarem, pela primeira vez, sobre o porquê da filosofia; uma pergunta que tanto o filósofo pré-socrático quanto o poeta, cada qual pelos seus motivos, acredita que a filosofia não pode responder. Pois, a filosofia política clássica nasce no momento em que Sócrates desconfia tanto dos poetas quanto dos pré-socráticos, isto é, quando Sócrates conjectura que talvez o filósofo não seja a-erótico e a-político e que talvez o bem e mal não sejam artificiais – dependentes da vontade humana.

A partir daí, Sócrates se propõe a revisitar o questionamento aristofânico à filosofia e, consequentemente, se propõe a tentar justificar a filosofia. Começaremos pela justificativa política, pois, uma vez realizada a justificativa política, a justificativa ética dela advirá com facilidade.

---

185 STRAUSS, Leo. **SA**, p. 3-8; p.11-53; p.311-314; **RCPP**, p. 103-133; **NRH**, p.1-9; p.35-80; p.81-120; **LAM**, p. 76-136; **IPP**, p. 81-88; p.59-79.

186 STRAUSS, Leo. **SA**, p. 3-8; p.11-53; p.311-314; **RCPP**, p. 103-133; **NRH**, p.1-9; p.35-80; p.81-120; **LAM**, p. 76-136; **IPP**, p. 81-88; p.59-79.

## 5. A JUSTIFICATIVA POLÍTICA PLATÔNICO-SOCRÁTICA

Aqui busco apresentar os anteriormente nominados princípios straussianos de metodologia de filosofia política clássica (5.1 e 5.2.1), as conclusões ou verdades straussiano-platônicas sobre o melhor regime (5.2.2 – 5.3) e, muito sucintamente, apontar a resposta ética socrática ao questionamento de Aristófanes (5.4).

### 5.1. Preâmbulo Aristotélico

Na resposta política ao questionamento aristofânico, busca-se averiguar se a filosofia pode ou não ser útil à *pólis*. Para começar, então, há de se indagar: quando se considera que alguém é útil à *pólis*? Em outras palavras, o que faz com que médicos e construtores sejam considerados úteis aos outros membros da comunidade política e filósofos pré-socráticos não?

Como todos sabemos, consideramos que alguém é útil quando este é capaz de suprir necessidades que temos e que não conseguiríamos suprir sozinhos, isto é, quando alguém é capaz de resolver problemas que nós mesmos não conseguiríamos resolver. O médico é considerado útil, porque é capaz de curar doenças das quais não nos curaríamos sozinhos, o construtor é considerado útil, porque é capaz de construir as casas que necessitamos e assim sucessivamente. Logo, o filósofo será tão útil aos seus concidadãos o quão capaz for de contribuir às soluções de problemas que estes enfrentam; ou seja, o filósofo será tão útil o quão capaz for de contribuir ao perfazer dos objetivos ou necessidades de seus concidadãos.

Assim, para justificar politicamente a filosofia, devemos primeiramente perguntar: quais dificuldades que somente o filósofo, com o raciocínio que lhe é peculiar, pode solucionar? Sobre quais assuntos um cidadão comum precisa do auxílio da filosofia? Isto é, sobre quais assuntos um cidadão comum mais urgentemente precisa saber quem está certo e quem está errado, ou seja, sobre quais assuntos um cidadão comum precisa atingir a verdade e o conhecimento mais urgentemente?

Para Leo Strauss, tais assuntos são os assuntos políticos, visto que, no interior da comunidade política, sempre existem, existiram e existirão grupos opostos digladiando-se

pelo poder. Desta forma, quanto aos assuntos da vida em comunidade, o cidadão sempre se deparará com as mais diferentes e antagônicas propostas ou projetos políticos, de modo que, conseqüentemente, sempre se deparará também com os mais diferentes e antagônicos argumentos em favor destas propostas e projetos. Por exemplo, enquanto alguns são a favor da redistribuição de renda, porque acreditam que deve haver igualdade material na comunidade; outros são contra, porque acreditam que deve haver liberdade econômica na comunidade<sup>187</sup>.

Desta monta, frente a esta pluralidade de propostas e argumentos políticos, o cidadão é naturalmente instigado a se posicionar, pois tais assuntos mormente o afetam diretamente. Porém, evidentemente, o cidadão não quer só se posicionar por se posicionar ou decidir por decidir; dado que os assuntos políticos terminam por lhe afetar, o cidadão quer se posicionar da melhor maneira possível – isto é, o cidadão quer sempre tomar a melhor decisão política possível<sup>188</sup>.

Para tal, ele precisa ser capaz de avaliar as propostas e argumentos políticos concorrentes, isto é, ele precisa ser capaz de separar o joio do trigo; ele precisa ser capaz de diferenciar uma boa proposta política de uma má proposta política, um bom argumento político de um mau argumento político. Segundo Leo Strauss, tal capacidade é no que consiste o conhecimento político ou a ciência política – “a aptidão por meio da qual um homem conseguiria administrar bem uma comunidade política”<sup>189</sup>.

Este tipo de conhecimento é um conhecimento que diz respeito a situações específicas em comunidades específicas; um conhecimento cujos “produtos imediatos são comandos, decisões ou orientações [...] que visam lidar com casos individuais”<sup>190</sup>. Por exemplo, é aquele conhecimento que possibilita saber se uma comunidade deve investir na construção de uma rodovia ou na construção de uma hidrovía; ou, ainda, é aquele conhecimento que possibilita saber se uma comunidade política deve investir mais no turismo ou na agricultura.

Aristotelicamente, diríamos que esta ciência política é uma forma de saber prático ou uma forma de prudência, tal qual seja, um saber capaz de identificar a verdade relativamente ao particular – capaz de identificar o melhor curso de ação àquela comunidade política

---

187 STRAUSS, Leo. **IPP**, p.59-79; p.49-62, **CM**, p.13-49.

188 STRAUSS, Leo. **IPP**, p.59-79; p.49-62, **CM**, p.13-49.

189 STRAUSS, Leo. **IPP**, p.64.

190 STRAUSS, Leo. **IPP**, p.65.



específica naquele caso particular<sup>191</sup>. Por isso, para Leo Strauss, a ciência política é a mais alta, desenvolvida e cônica forma de senso comum político, o entendimento acerca das coisas políticas que se forma através da prática e da experiência e, ulteriormente, é o tipo de saber que orienta o cidadão a fim de que ele possa avaliar as diferentes propostas e argumentos políticos<sup>192</sup>.

Agora, avaliar as diferentes propostas e argumentos políticos equivale a assumir, mesmo que momentânea e imaginativamente, a função do governante da comunidade política. Porém, ser o governante em uma comunidade política, no mais das vezes, não significa poder fazer o que quiser ou decidir o que quiser. Tal qual seja, geralmente a atividade de governo é informada, orientada e limitada por um arcabouço institucional mínimo – as leis desta comunidade política; “o permanente arcabouço dentro do qual a adequada administração das situações transitórias por [...] estadistas excelentes pode se dar”<sup>193</sup>.

Desta forma, a ciência política ou conhecimento político começaria pelo conhecimento adequado do conteúdo das leis de uma determinada comunidade política. Por meio do conhecimento adequado das leis que imperam em uma comunidade política, o cidadão terá condições de saber o que é esperado daquele que governa, quais são os deveres daqueles que governam, quais são suas prerrogativas enquanto governantes e quais são suas limitações. Em poucas palavras, por meio do conhecimento das leis, o cidadão teria condições de avaliar os governantes e suas propostas políticas; de modo a tentar apreciar se estes se coadunam aos objetivos das leis<sup>194</sup>.

Porém, o conteúdo ou caráter destas leis ou instituições também é fruto de uma decisão ou julgamento político, o julgamento ou decisão política do legislador e, em várias comunidades políticas, não é raro que o cidadão esteja direta ou indiretamente envolvido na formulação dessas leis. Desta monta, o cidadão será, por vezes, colocado em uma situação onde tem de apreciar as próprias leis ou, ainda, os diferentes projetos de lei<sup>195</sup>.

Portanto, a ciência política também precisaria assumir a perspectiva do legislador, isto é, também teria de ser capaz de munir o cidadão com subsídios para que ele possa apreciar ou avaliar estas leis e/ou projetos de leis. Para Strauss, isto significa dizer que a ciência política

191 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VI, 1138b17-1139b12, 1140a24-1141a8, 1141b23-1142a30; *Política*, IV, 1288b10-1289a27, VII, 1323a22-1323b19.

192 STRAUSS, Leo. *IPP*, p.59-79; p.49-62; *CM*, p. 13-49; p. 25. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VI, 1138b17-1139b12, 1140a24-1141a8, 1141b23-1142a30; *Política*, IV, 1288b10-1289a27.

193 STRAUSS, Leo. *IPP*, p. 65.

194 STRAUSS, Leo. *IPP*, p.59-79; p.49-62, *CM*, p. 13-49.

195 STRAUSS, Leo. *IPP*, p.59-79; p.49-62, *CM*, p. 13-49.

deve nos fornecer com padrões ou parâmetros a fim de que possamos julgar as leis e/ou projetos de leis. Pois, tal parâmetro ou padrão à avaliação da legislação será precisamente o mais caro tema da ciência e, também, da filosofia política clássica: o regime ou a *politeia*<sup>196</sup>.

Segundo Aristóteles, um regime ou *politeia* se expressa ou se manifesta “na distribuição das magistraturas em um Estado, especialmente a mais alta de todas”<sup>197</sup>, isto é, o regime político de uma comunidade é identificável no arranjo distributivo dos cargos e funções públicas em uma comunidade política – em outras palavras, o regime político de uma comunidade se manifesta nos critérios e procedimentos que estabelecem quem governa e quem legisla nesta comunidade<sup>198</sup>.

Segundo Aristóteles, tal processo é revelador, porque cada arranjo distributivo dos cargos ou magistraturas públicas em uma comunidade política, cada procedimento a fim de determinar quem governa e legisla em uma comunidade política, depende de um prévio critério distributivo e, mais, depende de uma prévia interpretação acerca dos princípios ou fins do regime político. Por exemplo, na oligarquia, o critério de distribuição de magistraturas estabelece que os mais ricos deverão governar, pois se pressupõe que a riqueza é o fim da comunidade política, ao passo que, na aristocracia, os mais virtuosos devem governar, porque se pressupõe que a excelência ou virtude é o fim da comunidade política. Em consequência disto, a ciência política ou conhecimento político se desdobra em conhecimento do regime no qual se vive e implica em conhecer o acordo distributivo de um regime, o critério de distribuição implícito neste e, principalmente, os princípios ou fins do regime em que se vive<sup>199</sup>.

Desta forma, a ciência ou conhecimento político se subdivide em duas instâncias: a capacidade de tomar decisões políticas particulares acertadas tendo em vista um arcabouço legislativo pré-estabelecido e a capacidade de conceber ou avaliar leis que sejam expedientes aos fins do regime, da constituição. A primeira dependeria do adequado conhecimento das situações particulares e da legislação e a segunda dependeria do adequado conhecimento do

---

196 STRAUSS, Leo. **IPP**, p.59-79; p.49-62, **CM**, p. 13-49. ARISTÓTELES. **Política**, II, 1269a29-1269b12, IV, 1288b10-1289a27, 1297a35-1298a3.

197 ARISTÓTELES. **Política**, III, 1278b9-1278b14.

198 STRAUSS, Leo. **IPP**, p.59-79; p.49-62; **CM**, p. 13-49 . ARISTÓTELES, **Política**, III, 1278b6-1279b10, IV, 1288b34-1289a27,V, 1301a25-1301b29; **Ética a Nicômaco**, VIII, 1160a32-1160b22.

199 ARISTÓTELES, **Política**, III, 1278b6-1279b10, IV, 1288b34-1289a27,V, 1301a25-1301b29; **Ética a Nicômaco**, VIII, 1160a32-1160b22.

regime ou *politeia* no qual se vive; sendo esta, por isso, na visão de Strauss, a mais cônica e desenvolvida forma de senso comum político<sup>200</sup>.

Para fins meramente didáticos, podemos dar um exemplo: o conhecimento político nos Estados Unidos da América. O primeiro subtipo de ciência ou conhecimento político poderia ser ilustrado pelas ações ou atitudes políticas de Theodore Roosevelt ao criar o *United States Department of Commerce and Labor* e, dentro deste, o *Bureau of Corporations* e o segundo subtipo de ciência ou conhecimento político poderia ser ilustrado por John Sherman na ocasião da formulação do *Sherman Antitrust Act*. O segundo exemplo, o caso de John Sherman, é uma demonstração do segundo subtipo de conhecimento político, pois adveio de uma compreensão adequada da *politeia* americana, de modo a formular regras aptas a atingir um dos objetivos do regime americano, isto é, de modo a criar meios para que se garantisse a liberdade. Já o primeiro exemplo, o caso de Theodore Roosevelt, demonstra o conhecimento político governamental, pois, ao criar um “ministério” e um *bureau* especializado na apuração e investigação de crimes contra o livre mercado e a concorrência, foi o primeiro presidente a fazer valer o *Sherman Antitrust Act* na prática.

Tendo isto em vista, parece que, na maioria dos casos, a ciência política ou conhecimento político já seria capaz de sanar as necessidades do cidadão comum acima elencadas; ou seja, munido do conhecimento das leis e do regime em que vive, o cidadão comum já teria, na maioria das situações, condições de se posicionar politicamente tanto em nível governativo quanto legislativo. Porém, o que acontece quando nos sentimos profundamente insatisfeitos com o próprio regime? O que acontece quando precisamos refletir sobre a própria *póliteia*?<sup>201</sup>.

Bom, nestes casos, a ciência política sozinha não dará conta das reflexões que somos obrigados a realizar, pois estes são casos onde não necessitamos apenas avaliar políticas públicas ou leis à luz de um regime ou uma *politeia*, mas são casos onde precisamos reapreciar e reavaliar o próprio regime ou a própria *politeia*. Nestes casos, não nos defrontamos mais com as questões e tópicos pertinentes aos governantes e legisladores, mas nos defrontamos com questões e tópicos pertinentes aos fundadores, reformadores ou refundadores de comunidades e regimes políticos. Em poucas palavras, nestes casos, não

---

200 STRAUSS, Leo. **IPP**, p.59-79; p.49-62; **CM**, p. 13-49; p. 25.

201 STRAUSS, Leo. **IPP**, p.59-79; p.49-62; **CM**, p. 13-49.

assumimos mais a perspectiva de Theodore Roosevelt ou John Sherman, e sim de George Washington ou Thomas Jefferson<sup>202</sup>.

Nestes casos, o regime ou a *politeia* deixa de ser o parâmetro do qual nós nos utilizamos para realizar nossas avaliações políticas e passa a ser o objeto da nossa avaliação política. Neste momento, começamos a buscar parâmetros para julgar os nossos parâmetros; ou, em outras palavras, deixamos de querer saber qual a melhor lei ou o melhor projeto político frente a este regime e passamos a querer simplesmente saber qual é o melhor regime, qual é a melhor *politeia*<sup>203</sup>.

A partir de agora

Nosso propósito é considerar qual forma de comunidade política é a melhor de todas àqueles que são mais capazes de concretizar seu ideal de vida. Devemos, portanto, examinar não apenas este regime, mas outros regimes, regimes que de fato existem em comunidades bem governadas e formas teóricas que são apreciadas e valorizadas, de tal sorte que o bom e útil possa ser revelado. E que ninguém pense que, ao buscar algo além das formas já existentes, nós queremos, a todo custo, fazer uma exibição sofisticada; nós apenas realizamos este empreendimento, porque todos os regimes hoje existentes são falhos<sup>204</sup>.

A partir de agora, busca-se o regime ideal, o melhor regime, aquele regime que servirá de parâmetro à avaliação dos outros regimes, de tal sorte que os outros regimes serão melhores ou piores o quão mais se aproximarem ou se afastarem dele<sup>205</sup>. Todavia, existe uma pluralidade de regimes e de propostas de regime; propostas de regime que inclusive se contradizem umas as outras quanto aos mais essenciais aspectos da organização da comunidade política. Desta forma, precisamos desesperadamente saber qual é a melhor delas, isto é, precisamos desesperadamente saber quem está certo e quem está errado acerca de como organizar a comunidade política; precisamos desesperadamente encontrar a verdade sobre a *politeia* – precisamos desesperadamente examinar filosoficamente a política.

Porém, o que Leo Strauss percebe é que, em consequência das controvérsias e polêmicas que são típicas às questões políticas, o método filosófico pré-socrático não daria conta de realizar tal análise. Daí que se desenvolveu o método filosófico característico de Sócrates; a dialética:

---

202 STRAUSS, Leo. **IPP**, p.59-79; p.49-62; **CM**, p. 13-49.

203 STRAUSS, Leo. **IPP**, p.59-79; p.49-62; **CM**, p. 13-49. ARISTÓTELES. **Política**, II, 1260b25-1260b35, III, 1282b1-1282b13, 1283a23-1284a2, IV, 1296b2-1296b12, VII, 1331b24-1331a7

204 ARISTÓTELES. **Política**, II, 1260b25-1260b35.

205 ARISTÓTELES. **Política**, IV, 1296b2-1296b12.

A filosofia consiste, portanto, na ascensão das opiniões ao conhecimento ou à verdade, em uma ascensão que, pode-se dizer, é guiada pelas opiniões. Era esta ascensão que Sócrates primeiramente tinha em mente quando chamou a filosofia de “dialética”. A dialética é a arte da conversação ou da discussão amigável. A discussão amigável que leva à verdade se faz possível ou necessária pelo fato de que as opiniões [...] se contradizem umas as outras. Reconhecendo a contradição, somos forçados a irmos além das opiniões e em direção a uma visão consistente acerca da natureza da coisa em questão. Esta visão consistente revela a relativa verdade das opiniões contraditórias; a visão consistente se comprova como a visão total. As opiniões são assim entendidas como fragmentos da verdade, fragmentos poluídos da pura verdade<sup>206</sup>.

Como já dizia Aristóteles, “é impossível a um ser humano apreender toda a verdade e é igualmente impossível não apreender nem parte dela”<sup>207</sup>, ou seja, da mesma forma que é impossível estar certo o tempo inteiro, também é impossível estar errado o tempo inteiro. Por isso, Sócrates vincula, à ideia de natureza e à mentalidade jurídica, a necessidade de colimarmos criticamente as distintas opiniões existentes sobre o assunto para que, então, possamos formar a nossa própria opinião sobre o mesmo. Assim, o método filosófico socrático, a dialética, propõe colimar criticamente todas as opiniões sobre um assunto, de tal sorte a extrair o fundo de verdade que está presente em cada uma delas e, desta maneira, ascender à visão compreensiva do assunto – ascender à verdade<sup>208</sup>.

Portanto, a tarefa da filosofia política será desvelar dialeticamente a verdade sobre o melhor regime para que, então, este possa servir de parâmetro às nossas avaliações e reflexões políticas. Pois, é precisamente nisto que consiste a tarefa da *República* de Platão – a investigação dialética sobre o melhor regime; a investigação dialética acerca da justiça social<sup>209</sup>.

---

206 STRAUSS, Leo. **NRH**, p. 124. No original: “Philosophy consists, therefore, in the ascent from the opinions to knowledge or the truth, in an ascent that maybe be said to be guided by opinions. It is this ascent that Socrates had primarily in mind when he called philosophy 'dialectics'. Dialectics is the art of conversation or friendly dispute. The friendly dispute which lead toward the truth is made possible or necessary by the fact that opinions [...] contradict one another. That consistent view makes visible the relative truth of the contradictory opinions; the consistent view proves to be the comprehensive or total view. The opinions are thus seen to be fragments of the truth, soiled fragments of the pure truth”.

207 ARISTÓTELES. **Metafísica**, Livro II, 993a30-b8.

208 STRAUSS, Leo. **NRH**, p.120-126.

209 Sigo Gregory Vlastos e utilizo o termo justiça social no sentido de justiça na cidade; ao contrário de justiça psicológica, que significa justiça na alma. (**Platonic Studies**. New Jersey: Princeton University Press, 1981. p. 111-139; **Plato II**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1971. p. 66-95).

## 5.2. Platão e o Melhor Regime

### 5.2.1. O Caráter Literário dos Diálogos Platônicos

Ao se deparar com a *República*, o primeiro impacto que o leitor filosófico contemporâneo tem não é necessariamente com o conteúdo desta obra, mas sim com a sua forma. Diferentemente dos artigos e livros filosóficos da atualidade, nos diálogos platônicos, argumentos não são fria e distantemente expostos por um autor, isto é, nos diálogos platônicos, não é o autor, Platão, que expõe as teses ou argumentos diretamente em seu próprio nome: nos diálogos platônicos, os argumentos ou teses são vibrantemente expostas pelos personagens do diálogo<sup>210</sup>.

Isto significa dizer que, nos diálogos platônicos, os argumentos são expostos tal e qual eles são expostos na vida, ou seja, são expostos por pessoas concretas em situações concretas – são expostos e discutidos entre ações e emoções; entre taças de vinho e brindes; entre irritações e indignações; entre discórdia e concórdia. Desta maneira, os diálogos platônicos foram concebidos para atingir o ser humano não apenas racionalmente, mas também esteticamente e afetivamente – isto é, os diálogos platônicos foram pensados não somente como obras de filosofia, mas também como obras de arte<sup>211</sup>.

Agora, por que se dar ao trabalho de fazer isto? Por que simplesmente não escrever tratados filosóficos?

Para Leo Strauss, a opção estilística de Platão, a opção de escrever diálogos filosóficos e não tratados filosóficos, é, ela própria, uma resposta a Aristófanes. Ou seja, ao escrever diálogos filosóficos, Platão está apresentando artisticamente a filosofia e, ao apresentar artisticamente a filosofia, Platão está demonstrando que a filosofia e a arte não são incompatíveis; isto é, Platão está demonstrando que, ao contrário do que Aristófanes dizia, a filosofia pode vir a ser tão musical ou tão encantadora quanto a poesia<sup>212</sup>.

Agora, para Leo Strauss, esta apresentação artística da filosofia é mais que a apresentação artística de uma doutrina ou de pensamentos filosóficos: a arte, como todo

210 STRAUSS, Leo. *CM*, p. 50-64; *RCPP*, p.150-187.

211 STRAUSS, Leo. *CM*, p. 50-64; *RCPP*, p.150-187.

212 STRAUSS, Leo. *RCPP*, p.150-187.

mundo sabe, não se notabiliza por apresentar ideias, mas por apresentar, por imitar, a vida. Desta forma, a apresentação artística da filosofia de Platão, apresenta ou imita, antes de tudo, um modo de vida – um modo de vida nunca antes apresentado artisticamente: o modo de vida filosófico<sup>213</sup>.

Este modo de vida é, como já foi dito, o modo de vida do filósofo; o modo de vida daquele que passa seus dias buscando a verdade e o conhecimento. Porém, evidentemente, os diálogos platônicos são a apresentação do modo de vida filosófico tal qual praticado por um filósofo em especial, tal qual seja, Sócrates. Portanto, os diálogos platônicos são, antes de tudo, uma apresentação do modo de filosofar socrático; uma apresentação da filosofia praticada dialeticamente<sup>214</sup>.

Por isso, nos diálogos platônicos, sempre iniciamos nossa estória com alguém, algum personagem, em uma situação de problematidade prática, uma situação na qual precisamos encontrar uma solução, um curso de ação – no *Crítion*, por exemplo, Sócrates precisa saber se deve ou não fugir de Atenas e evitar sua execução; da mesma maneira que, no *Eutífron*, precisa saber como melhor se defender das acusações de impiedade que enfrenta. Na busca pela solução destes problemas, na busca pelo correto curso de ação, vamos colimando criticamente várias opiniões distintas sobre o assunto até atingirmos, formarmos, a opinião que parece ser a opinião acertada sobre o mesmo; isto é, vamos ascendendo de opinião em opinião ao que, enfim, nos parece ser a verdade. Finalmente, depois de acreditarmos que atingimos a verdade sobre o assunto, regressamos, então, à situação concreta inicial e tentamos resolvê-la – as vezes com sucesso e outras vezes sem<sup>215</sup>.

Nesta estrutura triangular do diálogo platônico, revela-se simultaneamente o método dialético e a justificativa da filosofia à *pólis*; ou melhor, revela-se o método sócratico-dialético como a justificativa política da filosofia. No diálogo platônico, a filosofia se faz de baixo para cima e não de cima para baixo, Sócrates parte da perspectiva dos seus concidadãos, de seus problemas e dificuldades, e, então, começa a filosofar para encontrar a verdade e, logo, as soluções a estes problemas. Isto é, Sócrates sempre vai do concreto ao abstrato e do abstrato de volta ao concreto, da caverna à luz e da luz de volta à caverna; da *pólis* à filosofia e da filosofia de volta à *pólis*<sup>216</sup>.

---

213 STRAUSS, Leo. **RCPP**, p.150-187.

214 STRAUSS, Leo. **CM**, p. 50-64; **RCPP**, p.150-187; **NRH**, p.120-126.

215 STRAUSS, Leo. **CM**, p. 50-64; **RCPP**, p.150-187.

216 STRAUSS, Leo. **CM**, p. 50-64; **RCPP**, p.150-187.

Todavia, não é só de formas que vive a filosofia platônica. Ou seja, se, por um lado, os diálogos platônicos têm como objetivo apresentar artisticamente a filosofia como modo de vida, por outro lado, eles, claro, também buscam expor ensinamentos filosóficos. Se por um lado, eles têm como objetivo apresentar artisticamente a busca pela verdade, por outro, eles certamente também têm, como objetivo, apresentar algumas verdades sobre as coisas; algumas verdades sobre o *cosmos* e tudo que há nele<sup>217</sup>.

Em consequência disto, diz-se que os diálogos platônicos são escritos logográficos. Ou seja, são escritos que ambiciosamente buscam corresponder ou imitar o *cosmos*:

A obra de Platão consiste de vários diálogos, porque imita a diversidade, a variedade, a heterogeneidade do ser. Os vários diálogos formam um *cosmos* que misteriosamente imita o misterioso *cosmos*. O *Cosmos Platônico* imita ou reproduz o seu modelo a fim de acordar-nos ao mistério do próprio modelo e nos ajudar a articular este mistério. São vários diálogos, porque o todo é composto de várias partes. [...]. Cada diálogo lida com uma parte do todo; revela a verdade sobre aquela parte<sup>218</sup>.

Assim, o *Corpus Platônico*, o conjunto da obra de Platão, tem como seu objetivo precípua compreender e revelar a verdade sobre o todo, sobre o *cosmos*; ou, falando mais artisticamente, imitar o *cosmos*. Dado que o todo é composto de várias partes, cada parte do *Corpus Platônico*, cada diálogo, busca demonstrar a verdade sobre uma parte desta totalidade, sobre uma parte do *cosmos* – verdade que será atingida dialeticamente; verdade que será atingida através do colimar das diversas opiniões sobre a parte do todo a qual corresponde.

Além disso, Leo Strauss percebe outra particularidade estilística dos diálogos platônicos, tal qual seja, Leo Strauss percebe que os diálogos platônicos, ao contrário dos tratados ou artigos filosóficos, não entregam nada de graça ao seu leitor. Isto é, Leo Strauss percebe que, para desvelar as verdades platônicas na sua integridade, o leitor é obrigado a ir e voltar no diálogo, a examinar e reexaminar as opiniões e ações dos personagens, as refutações ou confirmações de Sócrates e, muitas vezes, é obrigado a ir e voltar no próprio *Corpus Platônico*; ou seja, é obrigado a examinar e reexaminar outras passagens de outros diálogos<sup>219</sup>.

217 STRAUSS, Leo. *CM*, p. 50-64.

218 STRAUSS, Leo. *CM*, p. 61-62. No original: “Plato's work consists of many dialogues because it imitates the manyness, the variety, the heterogeneity of being. The many dialogues form a *kosmos* which mysteriously imitates the mysterious *kosmos*. The Platonic *kosmos* imitates or reproduces its model in order to awaken us to the mystery of the model and to assist us in articulating that mystery. There are many dialogues because the whole consists of many parts. [...]. Each dialogue deals with one part; it reveals the truth about that part”.

219 STRAUSS, Leo. *CM*, p. 50-64; *RCPP*, p.150-187.



Porém, além de e mais importante que tudo isso, Leo Strauss percebe que, para que o leitor possa, de fato, desvelar e entender as verdades platônicas, ele é obrigado a olhar para fora da sua janela, isto é, ele é obrigado a comparar e refletir sobre o que é falado à vista das suas próprias experiências. Em outras palavras, Leo Strauss percebe que, para que o leitor possa aceder às verdades platônicas, ele necessariamente tem que contemplar e refletir sobre o *cosmos* ou, ao menos, a parte do *cosmos* ao qual o diálogo se refere. Isto significa simplesmente dizer que, para que possamos entender platônica ou socraticamente a vida, precisamos, antes de tudo, imitar a arte; precisamos, antes de tudo, imitar o modo de vida dos diálogos platônicos: precisamos viver, mesmo que apenas por alguns momentos, como Sócrates vivia<sup>220</sup>.

Daí, é possível extrair algumas orientações straussianas mínimas à leitura de qualquer diálogo platônico. Primeiro, haja vista que o *Corpus Platônico* é logográfico, há de se identificar de qual parte do todo estamos falando, ou seja, primeiro devemos identificar qual o tema, o assunto, sobre qual se busca atingir a verdade no diálogo. Depois, dado que problemas ou situações concretas são o ponto de partida da filosofia socrática, deve-se identificar o porquê dos personagens se sentirem compelidos a refletir filosoficamente sobre o assunto, isto é, deve-se encontrar o problema que faz com que os personagens sejam obrigados a filosofar. Depois, dado o método socrático ou dialético, devemos constatar e descrever quais são as opiniões apresentadas sobre o assunto e tentar encontrar o fundo de verdade presente em todas estas opiniões. Enfim, devemos entender como Sócrates constrói sua própria opinião em cima deste fundo de verdade que estava presente em todas as opiniões, isto é, devemos precisar quais são as verdades comunicadas por Platão sobre o assunto e como ele fez para chegar lá. Depois de tudo isso, devemos regressar a caverna; isto é, devemos buscar entender e avaliar as soluções práticas apresentadas por Sócrates ao problema inicial<sup>221</sup>.

Dado o escopo original do trabalho, optei por parar na penúltima etapa, isto é, não analisarei as propostas práticas que daí advém, pois ao atingir a penúltima etapa já teremos alcançado as verdades ou princípios platônicos que podem servir de possíveis parâmetros à valoração e reflexão política.

---

220 STRAUSS, Leo. *CM*, p. 50-64; *RCPP*, p.150-187.

221 É importante perceber que, devido ao caráter logográfico dos diálogos, estes podem ser complementares uns aos outros. Ou seja: podemos nos utilizar de informações contidas nos outros diálogos quando percebermos que estas são úteis à compreensão da verdade sobre o assunto do diálogo em questão – quando percebemos que a verdade sobre uma parte depende da verdade sobre a outra parte.

## 5.2.2. A *República* ou A *Politeia* de Platão<sup>222</sup>

### 5.2.2.1. O Assunto e o Problema da *República*

Conforme já foi dito antes, de uma maneira geral, Platão optou por não se comunicar diretamente com seus leitores; optou por se comunicar com seus leitores através dos seus personagens. Porém, em todo e qualquer diálogo, existe ao menos uma parte na qual a comunicação entre Platão e nós se faz sem intermediários, tal qual seja, no seu título.

No título do diálogo, Platão nos fala direta e claramente acerca do que se trata a obra em questão, isto é, no título do diálogo, Platão nos revela o assunto do mesmo: nos indica sobre qual parte do todo, do *cosmos*, ele quer desvelar a verdade. O nome original da *República* é Πολιτεία – humanamente falando: *politeia*, de modo que, então, o assunto deste diálogo é o regime ou a constituição. Ou seja, o objetivo da *República* é descortinar a verdade sobre a *politeia*, sobre o regime ou, ainda, se acompanharmos Cícero na sua tradução, a verdade sobre a *De re publica*; a verdade sobre a coisa pública ou sobre a comunidade política<sup>223</sup>.

Em outras palavras, o objetivo da *República* é desvelar a verdade sobre “a distribuição de magistraturas em um Estado, principalmente a mais importante delas”; isto é, o objetivo da *República* é desvelar a verdade sobre o arranjo distributivo de uma comunidade política ou, ainda, sobre as instituições políticas das comunidades. Agora, por qual motivo precisamos saber a verdade sobre o regime ou *politeia*; isto é, qual situação ou problema concreto impinge os personagens da *República* a buscar a verdade sobre o regime e sobre a comunidade política?

Para Leo Strauss, a resposta está numa das circunstâncias concretas que são apresentadas no início do diálogo, especialmente sua localização:

Na *República*, Sócrates conta uma estória de decadência. No dia anterior, ele havia descido, em companhia de Glaucon, de Atenas ao Pireu – o ícone do poder naval e comercial de Atenas, o baluarte da democracia ateniense. [...]. Nós estamos

<sup>222</sup> Podemos dizer que uso a *República* como uma espécie de roteiro, pois suas informações são suplementadas por outros diálogos.

<sup>223</sup> PLATÃO. A *República*. CÍCERO, *De re publica*.

claramente no polo oposto da Velha Atenas, da comunidade política ancestral [...]. Nós respiramos um ar novo e estranho – um ar de decadência. De qualquer modo, Sócrates e seus principais interlocutores, Glaucon e Adamântio, demonstram estarem profundamente preocupados com a decadência de Atenas e profundamente interessados em pensar sobre a restauração de sua saúde política<sup>224</sup>.

Assim, Sócrates e Glaucon iniciam a *República* descendo da velha cidade de Atenas ao novo porto de Pireu, ou seja, o início da *República* se dá numa situação concreta que representa o declínio dos atenienses; do velho regime aristocrático ao novo regime democrático. Isto é, a situação concreta que circunda os personagens da *República* é a decadência moral e política de Atenas, a decadência do regime ateniense; logo, o problema concreto da *República* é a restauração da glória de Atenas, a restauração política e moral de Atenas<sup>225</sup>.

Porém, esta restauração não pode consistir na mera recuperação ou imitação do antigo regime aristocrático ateniense, visto que este regime se mostrou falho em um decisivo e crucial aspecto: não conseguiu evitar sua própria queda ou decadência; não conseguiu evitar sua transformação em democracia. Portanto, o mais típico parâmetro aos gregos, o ancestral, não pode nos ajudar neste caso, de modo que precisamos, antes de tudo, buscar um outro parâmetro.

Isto é, precisamos encontrar outro modelo de regime, um modelo de regime que sirva à convalescença político-moral de Atenas; um modelo ideal de regime, um parâmetro que capaz iluminar até mesmo as falhas do melhor regime que Atenas já teve. Para tal, procederemos dialeticamente, isto é, colimaremos diferentes opiniões acerca do assunto; colimaremos diferentes propostas de regime e tentaremos descobrir qual, de fato, é a melhor proposta<sup>226</sup>.

Neste sentido, ao longo da *República* são apresentadas essencialmente três propostas de regime: a proposta aristocrática – exposta por Céfalo e Polemarco, a proposta tirânica – exposta por Trasímaco e a proposta democrática – exposta por Glaucon e Adamântio. A primeira, a proposta aristocrática, estabelece que quem deve governar é o mais virtuoso, de

---

224 STRAUSS, Leo. **CM**, p. 62-63. No original: “In the *Republic* Socrates tells the story of a descent. The day before, he had gone down from Athens in the company of Glaucon to the Piraeus, the seat of Athenian naval and commercial power, the stronghold of Athenian Democracy. [...]. We are clearly in the opposite pole from Old Athens, from the ancestral polity [...]. We breathe the air of the new and the strange – of decay. At any rate Socrates and his chief interlocutors, Glaucon and Adeimantus, prove to be greatly concerned with that decay and to think to the restoration of the political health”.

225 PLATÃO. **A República**, 327-328.

226 PLATÃO. **A República**, 327-368.

modo que a eleição é considerada a sua instituição política típica<sup>227</sup>. A segunda, a proposta tirânica, estabelece que quem deve governar é o mais forte, de modo que o golpe de Estado ou o assassinato político poderia ser considerado como sua “instituição política” típica. A terceira, a proposta democrática, estabelece que todos podem e devem governar, de modo que o sorteio é considerado como sua instituição política típica<sup>228</sup>.

Agora, por quais razões tais propostas de regime estabelecem a distribuição de magistraturas em um Estado da maneira como estabelecem? Isto é, por que a proposta aristocrática estabelece que quem deve governar é o mais virtuoso? Por que a proposta tirânica estabelece que quem deve governar é o mais forte? Ainda, por que a proposta democrática estabelece que todos devem e podem governar?

Bom, todos responderão em uníssono e bom tom: porque é mais justo. Tal qual seja, o aristocrata responderá: o mais virtuoso deve governar, porque assim é mais justo; o tirano responderá: o mais forte deve governar, porque assim é mais justo e, por fim, o democrata responderá: todos devem governar, porque assim é mais justo. Em última instância, isto significa dizer que toda proposta de regime fundamenta-se em uma concepção de justiça; ou, mais precisamente, em uma concepção de justiça social<sup>229</sup>.

Desta forma, Platão acredita que sua busca pela verdade acerca do regime ou sua busca pelo melhor regime o conduzirá à busca pela verdade sobre a justiça; o conduzirá à busca pela melhor concepção de justiça:

O quanto mais eu refletia sobre o que estava acontecendo, sobre qual tipo de homem estava ativo na política, sobre o estado de nossas leis e nossos costumes e quanto mais velho eu ficava, mais eu me dava conta do quão difícil é administrar uma cidade corretamente [...]. As nossas leis escritas e os nossos costumes estavam se corrompendo com tamanha velocidade que até mesmo eu que, no começo, me encontrava cheio de entusiasmo pela vida pública [...] acabei por nausear-me [...] e fui forçado a reconhecer, em louvor da verdadeira filosofia, que apenas através dela seria possível identificar qual é a natureza da justiça, tanto na cidade quanto na alma [...]”<sup>230</sup>.

227 Por instituição política típica, me refiro ao procedimento que determina quem vai governar ou legislar.

228 STRAUSS, Leo. *CM*, p.65-93. PLATÃO. *A República*, 327-368.

229 STRAUSS, Leo. *CM*, p. 65-93. PLATÃO, *A República*, 327-368. VLASTOS, Gregory. *Platonic Studies*. New Jersey: Princeton University Press, 1981. p. 111-139; *Plato II*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1971. p. 66-95.

230 PLATÃO. *Carta Sétima*, 325c-326a. Dada a polêmica acerca da autenticidade da Carta Sétima, aqueles que não acreditam em sua veracidade podem tomar tal passagem como uma passagem de um platônico desconhecido.

Daí, depreende-se que a decadência de Atenas e a necessidade de restaurar a sua glória nos levou à busca pela verdade sobre o regime ou a busca pelo melhor regime e esta, por sua vez, nos levou à busca pela verdade acerca da justiça social. Portanto, em última instância, a resolução do problema ateniense depende da reflexão filosófica sobre a justiça social; depende de encontrarmos a verdade ou a melhor concepção de justiça social possível, a concepção de justiça social que fundaria o melhor regime possível e imaginável.

Como não deve ser difícil de deduzir, faremos isto socrática ou dialeticamente, através do colimar das propostas de regimes acima elencadas e de suas respectivas concepções de justiça social. Isto é, faremos isto através do colimar das várias propostas de distribuição de magistraturas públicas em uma comunidade política e suas respectivas concepções de justiça social.

#### 5.2.2.2. Como Distribuir Magistraturas Públicas em uma Comunidade Política?

Como bem sabia Simônides<sup>231</sup>, a justiça consiste em dar a cada um o que lhe é devido, de modo que uma cidade, uma comunidade política, só é considerada justa quando, nela, cada cidadão, de fato, recebe o que lhe é devido. Na perspectiva aristocrática, entende-se que o que é devido a todos os cidadãos é sempre o governo do mais virtuoso ou dos mais virtuosos e o que o que é devido ao mais virtuoso, por sua vez, é a tarefa de governar. Na perspectiva tirânica, entende-se que o que é devido a cada cidadão é o governo do mais forte e o que é devido ao mais forte é, por sua vez, o governo. Por fim, na perspectiva democrática, entende-se que o que é devido a todos é que todos governem<sup>232</sup>.

Logo, dada a diversidade de concepções de justiça<sup>233</sup>, teremos também diferentes diagnósticos ou diferentes acepções acerca da “justeza” das cidades ou comunidades políticas. Na perspectiva aristocrática, somente são consideradas justas aquelas cidades que estão

231 PLATÃO. **A República**, 331c-d.

232 STRAUSS, Leo. **CM**, p.65-93. PLATÃO. **A República**, 327-368; 543-569c. **O Político**, 291-302e, 305c-307b.

233 Para que se possa usar o termo concepção, é necessário pressupor uma aproximação das Ideias ou Formas de Platão com conceitos (PLATÃO, **Eutífron**, 6d-e). STRAUSS, Leo. **CM**, p. 119-121, p.135. MARÍAS, Julian. **História da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 51. KENNY, Anthony. **A New History of Western Philosophy**, Vol. I: Ancient Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2004, p.48-52. Por conceito, assumo a definição de Peter Strawson (STRAWSON, Peter. **Analysis and Metaphysics**. Oxford: Oxford University Press, 1992. p.1-29).

organizadas de modo a garantir que apenas os mais virtuosos acedam ao governo – somente são consideradas justas aquelas cidades que possuem e efetivam instituições políticas como as da eleição. Na perspectiva tirânica, somente são consideradas justas aquelas cidades que estão organizadas de modo a garantir que o mais o forte aceda sempre ao governo – cidades que possuem “instituições políticas” como o golpe de Estado ou o assassinato político. Por fim, na perspectiva democrática, somente são consideradas justas aquelas cidades organizadas de modo a garantir que todos governem intermitente e aleatoriamente – cidades que adotem instituições políticas como o sorteio<sup>234</sup>.

Porém, o que faz com que o aristocrata acredite que o que é devido aos cidadãos é sempre o governo do(s) mais virtuoso(s) e que, conseqüentemente, a comunidade política deva necessariamente estar organizada de modo a garantir que apenas os mais virtuosos acedam ao poder? Ou, o que faz com que o tirano acredite que o que é devido aos cidadãos é sempre o governo do mais forte e que, conseqüentemente, a comunidade deva necessariamente estar organizada de modo a garantir que somente o mais forte aceda ao poder? Ainda, o que faz com que o democrata acredite que o que é devido aos cidadãos é o governo de todos e que, conseqüentemente, a comunidade deva necessariamente estar organizada de modo a garantir que todos governem?

Na visão de Leo Strauss, a resposta está nas diferentes opiniões acerca da finalidade da própria comunidade política, isto é, a tarefa de governar e legislar sempre caberá àquele que for o mais apto a fim de conduzir a comunidade política na direção daquilo que é entendido como sua finalidade. Em perspectiva aristocrática, a finalidade da comunidade política é a virtude, de modo que o governo e a legislação devem ser tarefa dos mais virtuosos – tarefa daqueles que tomarão decisões capazes de colocar a cidade no caminho da virtude. Em perspectiva tirânica, a finalidade da comunidade política é a exploração de uns pelos outros, de modo que o governo e a legislação deve ser tarefa do mais forte, visto que só o mais forte consegue explorar irrestrita e absolutamente os demais. Por fim, em perspectiva democrática, a finalidade da comunidade política é a liberdade de cada um, de modo que o governo deve caber a todos, pois somente assim garantir-se-á plenamente a liberdade de todos os cidadãos<sup>235</sup>.

---

234 STRAUSS, Leo. **CM**, p.65-93; **AAPL**, p. 3-21. PLATÃO, **A República**, 327-368; 543-569c, **O Político**, 291-302e, 305c-307b, **As Leis**, 624-650b.

235 STRAUSS, Leo. **CM**, p.65-93, **AAPL**, p. 3-21.. PLATÃO, **A República**, 327-368; 543-569c. **O Político**, 291-302e, 305c-307b, **As Leis**, 624-650b.

Assim, a distribuição de funções ou magistraturas em uma comunidade política é sempre feita tendo em vista aquilo que se considera o fim da própria comunidade política; aquilo em função do qual acreditamos que a cidade deve se organizar. Na perspectiva aristocrática, a cidade deve ser organizada em função da virtude, ao passo que, na perspectiva tirânica, a cidade deve se organizar em função da exploração e, na perspectiva democrática, a cidade deve se organizar em função da liberdade<sup>236</sup>.

Todavia, aos clássicos, falar da cidade política ou da cidade é a mesma coisa que falar dos membros daquela comunidade – é o mesmo que falar dos seus cidadãos<sup>237</sup>. Assim, quando dizemos que o governo e a legislação cabem àquele que for mais apto a fim de conduzir a comunidade política na direção daquilo que é entendido como sua finalidade, estamos dizendo que o governo e a legislação cabem àqueles que forem mais capazes de tomar decisões políticas e formular leis que, quando cumpridas, terão o condão de conduzir os cidadãos àquilo que é entendido como seus próprios objetivos<sup>238</sup>.

No caso da aristocracia, isto significa dizer que a tarefa de governar e legislar caberá aqueles que tomarem decisões políticas e formularem leis que, em sendo cumpridas, conduzirão os cidadãos à virtude. No caso da tirania, isto significa dizer que a tarefa de governar e legislar caberá àqueles que tomarem decisões políticas e formularem leis que, em sendo cumpridas, conduzirão alguns cidadãos à exploração alheia e outros cidadãos a serem explorados. Já no caso da democracia, isto significa dizer que a tarefa de governar e legislar caberá àqueles que tomarem decisões políticas e formularem leis que, quando obedecidas, conduzirão à liberdade dos cidadãos<sup>239</sup>.

A distribuição de funções ou magistraturas públicas em uma comunidade política, portanto, é sempre feita tendo em vista aquilo que se considera ser os fins ou objetivos perseguidos pelos próprios cidadãos; aquilo em função do qual o agir e o interagir dos cidadãos é organizado, direcionado ou pautado. Na perspectiva aristocrática, o agir e o interagir dos cidadãos é pautado ou ordenado em direção à virtude, ao passo que, na perspectiva tirânica, o agir e o interagir dos cidadãos é pautado ou ordenado em direção à

236 STRAUSS, Leo. **CM**, p.65-93, **AAPL**, p. 3-21. PLATÃO, **A República**, 327-368; 543-569c. **O Político**, 291-302e, 305c-307b, **As Leis**, 624-650b.

237 “Deve-se recordar que, para os gregos a cidade é o conjunto dos cidadãos, e não uma instância abstrata pairando acima deles, como o Estado moderno” (BARZOTTO, Luiz Fernando. **Teoria do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2017).

238 STRAUSS, Leo. **CM**, p.65-93, **AAPL**, p. 3-21. PLATÃO, **A República**, 327-368; 543-569c. **O Político**, 291-302e, 305c-307b, **As Leis**, 624-650b.

239 STRAUSS, Leo. **CM**, p.65-93, **AAPL**, p. 3-21. PLATÃO, **A República**, 327-368; 543-569c. **O Político**, 291-302e, 305c-307b, **As Leis**, 624-650b.

exploração e, por fim, na perspectiva democrática, o agir e o interagir dos cidadãos é pautado ou ordenado em direção à liberdade<sup>240</sup>.

Em última instância, isto demonstra que a distribuição de funções ou magistraturas públicas em uma comunidade política não passa da “ponta do iceberg” de um regime e de uma concepção de justiça social, pois o governo e a legislação são entendidos apenas como meios ao conduzir ou pautar das ações e interações dos cidadãos. Isto é, meios a fim de pautar ou condicionar as ações e interações dos cidadãos em direção a um fim ou objetivo que se entende igualmente compartilhado por todos eles – poderíamos dizer o fim ou objetivo que é a própria *raison d'être* da sua congregação ou associação em primeiro lugar<sup>241</sup>.

Como todos sabemos, praticamente todas as associações ou congregações humanas se formam em razão de uma comunalidade ou identidade de objetivos ou finalidades entre os indivíduos que a constituem, de modo que o associar ou congregar destes indivíduos se faz precisamente no intuito de atingir estes objetivos comuns. Ao fazerem isto, os indivíduos fundam uma comunidade e, com ela, uma identidade comunitária, isto é, se reconhecem como iguais mesmo que apenas sobre este aspecto, mesmo que apenas quanto aos seus objetivos.

Dado seu ânimo original, estas associações ou congregações humanas normalmente têm como função coordenar os esforços ou ações destes indivíduos a fim de que seus objetivos comuns sejam atingidos. Isto usualmente implica na distribuição, entre os membros da comunidade, daquelas tarefas, atividades ou ações que se julgam necessárias a fim de que o objetivo comum seja atingido; de tal sorte que, a partir deste momento, a realização destas atividades ou tarefas se constitui numa obrigação e dever daquele que as assumiu – um dever requerido pelo objetivo comum de todos os membros e, portanto, um dever que um membro tem com os outros membros da associação e, em última instância, consigo próprio.

Dado que as comunidades políticas são associações tais quais as acima referidas, uma proposta de distribuição de magistraturas públicas em uma cidade advém, então, de uma prévia noção acerca do que devemos uns aos outros enquanto cidadãos, isto é, do que todos devemos ao nosso objetivo comum – objetivo comum que é a *raison d'être* da própria comunidade política. Isto significa dizer que uma proposta de distribuição de magistraturas ou cargos públicos advém de uma proposta distributiva mais ampla, uma proposta que não diz

---

240 STRAUSS, Leo. **CM**, p.65-93, **AAPL**, p. 3-21. PLATÃO, **A República**, 327-368; 543-569c. **O Político**, 291-302e, 305c-307b, **As Leis**, 624-650b.

241 STRAUSS, Leo. **CM**, p.65-93, **AAPL**, p. 3-21, **WPP**, p. 9-40. PLATÃO, **A República**, 327-368; 543-569c. **O Político**, 291-302e, 305c-307b, **As Leis**, 624-650b.



respeito somente a qual cargo ou magistratura pública é devida a cada um, mas que diz respeito àquilo que todo e qualquer cidadão deve a todo e qualquer cidadão – os deveres que temos para com nosso objetivo comum e, conseqüentemente, uns para com os outros<sup>242</sup>.

O ponto é que tal proposta distributiva mais ampla pressupõe uma percepção acerca dos iguais objetivos que fizeram com que os indivíduos ingressassem na comunidade política em primeiro lugar. Uma vez compreendido o objetivo comum ou *raison d'être* da comunidade política, procede-se à coordenação dos esforços e ações individuais dos cidadãos no intuito de atingir tal objetivo – procede-se à coordenação ou direcionamento de todas as condutas ou ações individuais consideradas relevantes ao objetivo identificado como comum. A partir deste momento, estas condutas ou ações passam a ser devidas pelos concidadãos entre si; a partir deste momento estas condutas ou ações passam a ser reputadas como justas e, daí, advém as propostas de distribuição de magistraturas ou cargos públicos em uma cidade<sup>243</sup>.

Poderíamos tomar como exemplo, para fins didáticos, a distribuição de magistraturas ou cargos públicos em Esparta e a concepção de justiça nela implícita. Em Esparta, a proposta de distribuição das principais funções políticas se dava no intuito de garantir que os escolhidos fossem sempre os melhores guerreiros ou generais, pois dependia de uma prévia percepção de que o igual objetivo de todos os espartanos era o triunfo de Esparta na guerra, de modo que, aos espartanos, era devido o governo do melhor general ou guerreiro; daquele mais apto a fim de conduzi-los a vitória no campo de batalha. Porém, não se esgota aí, pois dizer isto é o mesmo que dizer que dos e aos espartanos são requeridas todas as condutas ou ações que se julgam conducentes ao triunfo de Esparta no campo de batalha, de tal sorte que um cidadão espartano sempre deve e deverá aos seus concidadãos atitudes como: se preparar para ser o melhor guerreiro possível, comparecer no campo de batalha quando requisitado, ser corajoso e horando e assim sucessivamente. Em Esparta, o justo, desde as instituições políticas justas às atitudes justas, era tudo aquilo que era conducente à vitória no campo de batalha.

Em sendo assim uma concepção de justiça social inclui, na verdade, tudo aquilo que é devido ao atingimento do nosso objetivo comum e, conseqüentemente, tudo aquilo que devemos uns aos outros enquanto cidadãos. Por isso, a concepção de justiça social fundamenta e orienta a proposta de distribuição de cargos ou magistraturas públicas em uma

---

242 PLATÃO, *A República*, 327-368.

243 PLATÃO, *A República*, 369-383c, 419-445e.

cidade, fundamenta e orienta o agir e o interagir dos cidadãos e ulteriormente fundamenta e orienta as leis e as decisões políticas da cidade em questão<sup>244</sup>.

Tal qual seja: justas são as leis e as decisões políticas que, quando obedecidas, conduzem a cidadania aos seus objetivos comuns, justos são os cidadãos que se conduzem de forma a contribuir ao atingimento do objetivo comum e justa é distribuição de magistraturas públicas que coloca no poder aqueles que são os mais aptos a tomarem decisões políticas e formularem leis capazes de conduzir a cidadania ao seu objetivo. Em poucas palavras: uma cidade justa é uma cidade de governantes, leis e, primordialmente, cidadãos justos<sup>245</sup>.

Na perspectiva aristocrática, isto significa dizer: justas são as condutas e ações virtuosas, justas são as leis e as decisões políticas que requerem dos cidadãos condutas virtuosas e justa é distribuição de magistraturas que coloca o virtuoso no poder; ou, simplesmente: justa é a cidade que têm governantes virtuosos, leis virtuosas e, principalmente, cidadãos virtuosos. Na perspectiva tirânica, justas são as condutas e ações extrativas ou exploradoras, justas são as leis que requerem a exploração de uns pelos outros e justa é a distribuição que coloca o mais forte e mais extrativo no poder; ou, simplesmente: justa é a cidade com governantes fortes e exploradores, com leis que fomentam a exploração e com cidadãos exploradores e explorados. Por fim, na perspectiva democrática, justas são as ações e as condutas que conduzem à liberdade, justas são as leis que requerem dos cidadãos condutas e ações que garantam a liberdade e justa é distribuição de magistraturas que coloca todos no poder; ou, simplesmente: justa é cidade na qual todos governam, na qual as leis fomentam a liberdade e na qual os cidadãos são livres.

Agora, apesar de termos refinado e sofisticado as diferentes concepções de justiça social e suas propostas de regime correlatas, ainda não temos uma resposta a nossa pergunta: qual está certa? Qual é a melhor?

Para responder tal indagação precisamos saber quem está certo sobre o objetivo da comunidade política, quem está certo sobre as condutas devidas por e a cada um dos cidadãos e quem está certo sobre quem deve governar e legislar. Pois, tal resposta passa, primeiro, por entender o que diferencia a comunidade política das outras associações humanas.

---

244 PLATÃO, **A República**, 369-383c. **O Político**, 300c-303e. **As Leis**, 704-724b.

245 PLATÃO, **A República**, 369-383c. **O Político**, 300c-303e. **As Leis**, 624-650b. 704-724b.

### 5.2.2.3. Um Conceito Amplo de Regime

Como já dissemos, praticamente todas as comunidades ou associações humanas se formam tendo em vista um objetivo comum aos seus membros, de modo que, normalmente, elas deságuam numa proposta de coordenação dos esforços ou ações destes indivíduos a fim de que estes objetivos comuns sejam atingidos. Isto usualmente implica na distribuição, entre os membros da comunidade, daquelas tarefas, atividades ou ações que se julgam necessárias a fim de que o objetivo comum seja atingido; de modo que, a partir deste momento, a realização destas atividades, ações ou tarefas distribuídas se constitui numa obrigação e dever daquele que as assumiu – um dever requerido pelo nosso objetivo comum e, portanto, um dever relativamente aos outros membros da associação e, em última instância, também a nós mesmos.

Pois bem, neste processo de coordenação das ações individuais, algumas comunidades ou associações, tendo em vista seus objetivos próprios, propõem uma homogeneização ou uniformização de algum aspecto do comportamento de todos os integrantes da respectiva comunidade ou associação – por exemplo, em um clube de leitura, se propõe que todos leiam o mesmo livro dentro do mesmo período de tempo ou, ainda, em um time de várzea, se propõe que todos venham jogar futebol no mesmo horário e local toda semana. Pois, esta proposta de homogeneização ou uniformização de algum aspecto do comportamento de todos os membros da respectiva comunidade se dá em consequência desta homogeneização ou uniformização ser reputada como necessária ou indispensável ao atingimento do objetivo comum – no clube de leitura, a discussão de um livro no dia combinado depende de que todos tenham igualmente lido o livro até a data delimitada; ou, no time de várzea, para que se jogue futebol, é necessário que todos compareçam no campo de jogo no horário estipulado.

Pois, o que se percebe é que qualquer proposta de regime e qualquer concepção de justiça social sempre vem acompanhada de uma proposta de homogeneização ou uniformização de algum aspecto da conduta dos cidadãos. Por exemplo, o regime espartano estabelecia a *agogê*<sup>246</sup>, ao passo que o regime ateniense estabelecia a *dokimasia*<sup>247</sup>, isto é,

246 Programa obrigatório de educação espartano que, desde a mais tenra idade, preparava os cidadãos para serem soldados. HORNBLLOWER, Simon. **Oxford Classical Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 2012 p.40.

247 Para aceder a plena cidadania ateniense, aquele que completava 18 anos tinha que se submeter e ser aprovado em um exame onde demonstrasse pleno conhecimento das leis e do regime da cidade de Atenas.

ambos, espartanos e atenienses, estabeleciam instituições que buscavam homogeneizar alguns aspectos da conduta e, posteriormente, da vida de todos os indivíduos que eram cidadãos espartanos ou cidadãos atenienses.

Neste sentido, toda e qualquer proposta de regime e concepção de justiça social tenta homogeneizar ou uniformizar a conduta dos cidadãos sobre algum aspecto, isto é, toda e qualquer proposta de regime e concepção de justiça social busca formatar, sobre algum aspecto, homogênea e igualmente a vida de todos os membros da comunidade política, porque reputa que tal homogeneização é necessária ao atingimento do comum objetivo do qual todos os cidadãos compartilham<sup>248</sup>. Os espartanos formatam homogeneamente, sob alguns aspectos, a vida dos cidadãos espartanos por meio da *agogê*, porque é necessário formar os melhores cidadãos-soldados a fim de atingir o objetivo comum de todos os espartanos – a vitória no campo de batalha, da mesma forma que os Atenienses formatam homogeneamente, sob alguns aspectos, a vida dos cidadãos atenienses por meio da *dokimasia*, porque é necessário formar cidadãos capazes de atuar politicamente a fim de se atingir o objetivo comum de todos os atenienses – a liberdade.

Daí, Leo Strauss propõe um conceito mais amplo de regime:

O regime é a ordem, a forma, que dá à sociedade seu caráter. Um regime é, portanto, uma maneira específica de viver. O regime é a forma de vida em vivendo juntos, o modo de vida de uma sociedade e numa sociedade [...]. O regime diz respeito aquele todo que hoje nos habituamos a enxergar precipuamente de forma fragmentada: o regime significa simultaneamente o modo de vida de uma sociedade, o seu estilo de vida, o seu sabor moral, a forma da sociedade, a forma do Estado, a forma de governo, o espírito das leis. Nós podemos tentar articular o simples e unitário pensamento que se expressa no termo *politeia* da seguinte forma: a vida é uma atividade que é direcionada a algum objetivo; a vida social é uma atividade que é dirigida a este objetivo do modo como somente pode ser perseguido em sociedade, mas, para que possa perseguir um objetivo específico, tal qual seu ulterior e conjunto objetivo, a sociedade necessita estar organizada, ordenada, construída, constituída de uma maneira que esteja de acordo com este objetivo. Isto significa, porém, que os seres humanos que possuem autoridade devem ser assemelhados a tal objetivo<sup>249</sup>.

---

REALE, Giovanni. **Platone: Tutti Gli Scritti**. Milão: Bompiani, 2000. p. 66.

248 STRAUSS, Leo. **WPP**, p.34. **As Leis**, 624-650b.

249 STRAUSS, Leo. **WPP**, p. 34. No original: “Regime is the order, the form, which gives society its character. Regime is therefore a specific manner of life. Regime is the form of life as living together, the manner of living of society and in society [...]. Regime means that whole, which we today are in the habit of viewing primarily in a fragmentized form: regime means simultaneously the form of life of a society, its style of life, its moral taste, form of society, form of state, form government, spirit of laws. We may try to articulate the simple and unitary thought, that expresses itself in the term *politeia* as follows: life is activity which is directed towards some goal; social life is an activity which is directed towards such a goal as can be pursued only by society; but in order to pursue a specific goal, as its comprehensive goal, society must be organized, ordered, constructed, constituted which is in accordance with that goal; this, however, means that the authoritative human beings must be akin to that goal”.

Toda e qualquer proposta de regime e concepção de justiça social está ulteriormente embasada em uma percepção acerca do objetivo, da *raison d'être*, da cidade – dos objetivos comuns que fazem indivíduos ingressarem na comunidade política em primeiro lugar, de modo que estes objetivos sempre terminam por requerer algum grau de homogeneização ou uniformização das condutas individuais; algum grau de homogeneização do modo de vida de todos membros da comunidade política. Em outras palavras, poderíamos dizer: toda proposta de regime e concepção de justiça social sempre culmina em uma proposta de moralidade pública, isto é, sempre culmina em uma proposta relativamente à necessária homogeneização, em alguns aspectos, da maneira de viver de todos os cidadãos; ou, forçando: toda proposta de regime e concepção de justiça social sempre culmina em uma proposta relativamente ao modo de vida que deve ser necessária e igualmente adotado por todos os cidadãos<sup>250</sup>.

Desta maneira, poderíamos dizer que, em perspectiva straussiano-platônica, toda proposta de regime político sempre tem uma centelha totalitária – sempre busca borrar a diferença entre a vida privada e a vida pública, de modo a homogeneizar ou igualar, sob algum aspecto ou dimensão, o modo de vida de todos os membros da comunidade. Em outras palavras, para Platão, em algum âmbito, em alguma dimensão, a vida privada ou individual sempre é de interesse público, isto é, sempre é de interesse dos outros cidadãos enquanto cidadãos.

Pois, tais aspectos da vida individual que são de interesse dos outros cidadãos, os aspectos publicamente relevantes da vida privada, são precisamente os elementos centrais de qualquer proposta de moralidade pública contida em uma proposta de regime. Ou seja, são os aspectos da vida individual que necessariamente devem ser homogeneizados a fim de que o que é entendido como objetivo comum dos cidadãos seja atingido<sup>251</sup>.

Logo, falar da *politeia* ou do regime dos atenienses é também falar do modo de vida típico dos atenienses; falar da *politeia* ou do regime dos espartanos é também falar do modo de vida típico dos espartanos, pois um regime sempre vem acompanhado de uma proposta de moralidade pública – um regime sempre tenta ordenar ou formatar de maneira homogênea, mesmo que apenas sobre um ou outro aspecto, a vida de todos os membros da comunidade política. Assim, uma proposta de regime somente é plenamente implementada em uma comunidade política a partir do momento que uma proposta de moralidade pública vira, de fato, moralidade pública.

<sup>250</sup> PLATÃO, *As Leis*, 624-650b.

<sup>251</sup> PLATÃO, *As Leis*, 624-650b.

Desta forma, o regime espartano, ordenava a vida dos membros da comunidade política de modo a todos terem que passar pela *agogê*; o regime ateniense ordenava a vida dos membros da comunidade política de modo a todos terem que passar pela *dokimasia* – aquele que não se conformava a tal ordenação, aquele que não vivia deste modo, não era membro da comunidade política; aquele que não passava pela *agogê* não era espartano, da mesma forma que aquele que não passava na *dokimasia* não era ateniense. Em última instância, viver sob o regime espartano é, essencialmente, viver como os espartanos vivem; em última instância, viver sob regime ateniense é, essencialmente, viver como os atenienses vivem.

Dado o que foi falado anteriormente, é possível, agora, acrescentar, às propostas de regime e concepções de justiça social supracitadas, mesmo que em termos genéricos, suas propostas de moralidade pública. Na proposta aristocrática de regime, a proposta de moralidade pública consiste em homogeneizar o viver dos indivíduos no tange ao necessário à prática da virtude: todos os cidadãos devem ser cidadãos virtuosos. Na proposta tirânica de regime, a proposta de moralidade busca homogeneizar o viver dos indivíduos no que tange ao necessário à exploração alheia: todo cidadão é um tirano em potencial. Por fim, na proposta democrática de regime, a proposta de moralidade pública busca homogenizar o viver dos indivíduos no que tange ao necessário para ser livre: todo cidadão deve ser livre.

Resumindo, na visão straussiano-platônica, a maneira mais rápida de identificar o caráter de qualquer associação ou comunidade, a maneira mais rápida de identificar o regime vigente em uma comunidade política, é tentar identificar os aspectos comuns do modo de vida de todos ou a maioria dos membros de uma cidade. Agora, em que isto nos ajuda com a pergunta antes colocada?

#### **5.2.2.4. A Pedra Angular de Qualquer Proposta de Regime**

Conforme foi dito, toda proposta de regime advém de uma concepção de justiça social e deságua numa proposta de moralidade pública, sendo que o elemento essencial à gênese de todas estas é uma pressuposição relativamente à *raison d'être* da comunidade política – uma pressuposição relativamente aos objetivos comuns que ensejam a formação da cidade em

primeiro lugar. No caso do aristocrata, a prática da virtude; no caso do tirano, a exploração e, no caso do democrata, a liberdade.

Porém, por que o aristocrata acredita que a virtude enseja específica e necessariamente a fundação da cidade; isto é, por que não acredita que a virtude ensinaria a fundação de outras associações como o *Gentleman's Club*? Ainda, por que o tirano acredita que a exploração enseja específica e necessariamente a fundação da comunidade política, e não a fundação de uma associação como a *Compania das Índias Orientais* ou coisa que o valha? E, por fim, por que o democrata acredita que a liberdade enseja específica e necessariamente a fundação da comunidade política, e não a fundação de uma associação como a *Underground Railroad*?

Porque, apesar de todos eles discordarem acerca de quais são os objetivos comuns que precipitam a fundação da comunidade política ou da cidade, todos convergem sobre um aspecto: a comunidade política é uma associação necessária a todo e qualquer homem. Pois, neste ponto, na visão de Sócrates, as três opiniões tocaram algo de verdadeiro:

Se nós pudéssemos presenciar, em teoria, o surgimento de uma cidade, nós também não presenciáramos a origem, o vir a ser, da sua justiça ou da sua injustiça?

Sim, provavelmente.

E, quando este processo estiver concluído, poderemos encontrar mais facilmente aquilo que estamos buscando?

Sem dúvidas.

Você acha que devemos fazê-lo? Olha, não me parece que seja uma tarefa fácil; então, pense bem.

Nós já pensamos, disse Adamâncio. Nem pense em fazer outra coisa.

Eu acredito que a cidade vem a existir, porque nenhum de nós é autossuficiente, mas, ao contrário, porque todos nós precisamos de muitas coisas. Vocês acreditam que a cidade é fundada em alguma outra base?

Não.

E, dado que as pessoas precisam de muitas coisas, [...], várias pessoas terminam se congregando em um mesmo lugar para viverem juntas como parceiros [...]. E tal assentamento é chamado de cidade. Não é isso?

Sim, é isso.

E, se eles compartilham coisas uns com os outros, recebendo e dando, eles fazem isto em consequência de acreditar que isto é o melhor para eles próprios?

É exatamente isto.

Que criemos, então, uma cidade desde seus princípios, sendo que, ao que parece, são as nossas necessidades que a criam.

É isto mesmo<sup>252</sup>.

Ou seja, a cidade, diferentemente de outras congregações humanas, é a comunidade que vem a ser, que vem a existir, a fim de suprir as necessidades que são reputadas como naturalmente universais ao viver do homem – as necessidades que todos os homens

---

252 PLATÃO. *A República*, 369b-d.

igualmente têm independentemente da sua vontade; necessidades que os homens não conseguiriam suprir se sozinhos vivessem. Portanto, quando o aristocrata estabelece que a virtude é a *raison d'être* da cidade, ele está dizendo que a prática da virtude é a necessidade naturalmente universal do homem e que não podemos ser virtuosos se vivermos sozinhos<sup>253</sup>. Da mesma maneira, quando o tirano afirma que a exploração é a *raison d'être* da cidade, ele está dizendo que explorar os outros é uma necessidade naturalmente universal do homem e que, obviamente, não podemos explorar os outros se não vivermos com os outros. Por fim, quando o democrata afirma que a liberdade é a *raison d'être* da cidade, ele está dizendo que a liberdade é a necessidade naturalmente universal do homem e que não teríamos como ser livres se vivêssemos sozinhos<sup>254</sup>.

Agora, em que se embasam os aristocratas para dizer que a virtude é uma necessidade naturalmente universal do homem? Ainda, em que se embasam os tiranos para afirmar que a exploração é uma necessidade naturalmente universal do homem? Por fim, em que se embasam os democratas para afirmar que a liberdade é uma necessidade naturalmente universal do homem? Ou, de forma mais ampla: em que qualquer um se embasa para caracterizar algo como uma necessidade naturalmente universal ao homem?

Como não deve ser difícil de perceber, todos eles se embasam em interpretações acerca da natureza humana, mais especificamente, interpretações acerca das finalidades ou objetivos naturalmente universais ao seres humanos – as finalidades do agir, pensar e, principalmente, viver dos homens. Isto é, cada um dos supracitados interpreta a natureza humana de modo a identificar os objetivos ou finalidades de vida que estão igualmente presentes em todos os homens e de modo a identificar as necessidades – os meios indispensáveis – ao seu atingimento, meios que só são possíveis em comunidade; comunidade esta que terá no provimento destas necessidades naturalmente universais sua *raison d'être* ou seu objetivo precípua – a cidade.

No caso da interpretação aristocrática, o objetivo de vida naturalmente universal do homem é ajudar ou beneficiar os seus “amigos naturais”, sendo que por “amigos naturais” entendem-se aqueles que são naturalmente iguais ou parecidos entre si e, ainda, entende-se que o meio de beneficiar seus “amigos naturais” é através da prática de atitudes virtuosas para

---

253 Em várias das virtudes, os outros são condição essencial (generosidade, magnanimidade, justiça, etc...).

254 PLATÃO. **A República**, 369b-d.



com eles. Em sendo assim, os “amigos naturais” fundam a cidade no intuito de praticar a virtude e, conseqüentemente, beneficiarem-se uns aos outros<sup>255</sup>.

No caso da interpretação tirânica, o objetivo de vida naturalmente universal do homem é o irrestrito prazer corporal à custa da dor alheia, de modo que o caminho necessário para atingir este objetivo é através da exploração dos outros. Em sendo assim, os indivíduos fundam a comunidade política no intuito de explorarem uns aos outros e, conseqüentemente, atingirem prazer à custa da dor alheia<sup>256</sup>.

Por fim, no caso da interpretação democrática da natureza humana, o principal<sup>257</sup> objetivo naturalmente universal do homem é estabelecido negativamente, tal qual seja, é evitar a dor e o sofrimento em mãos alheias, de modo que, aqui, o meio necessário é a liberdade frente aos outros. Em sendo assim, os indivíduos fundam a comunidade política no intuito de não sofrerem dor e sofrimento em mãos alheias, de modo a fixarem um pacto de não agressão mútua entre eles<sup>258</sup>.

Daí, surgem as propostas de regime, isto é, daí advêm as propostas de como organizar a comunidade política de modo a criar condições ao provimento destas necessidades naturalmente universais do homem, o objetivo precípua da cidade. Portanto, como é fácil perceber, a pedra angular de toda proposta de regime é uma interpretação acerca da natureza humana, mais especificamente uma interpretação acerca dos objetivos de vida naturalmente universais ao homem.

Isto é, toda concepção de justiça social, toda proposta de moralidade pública e toda proposta de distribuição de magistraturas advêm de uma percepção da *raison d'être* da comunidade política, que advêm de uma interpretação acerca das necessidades naturalmente universais da vida humana que são insupríveis em isolamento, que advêm de uma interpretação acerca da boa vida, que, por sua vez, advêm de uma interpretação acerca do bem, que, por fim, advêm de uma interpretação acerca das finalidades ou objetivos naturais da vida humana; uma interpretação acerca da natureza humana.

Por finalidade ou objetivo de vida naturalmente universal da vida humana, entende-se àquilo ao qual todo ser humano mais aspira e deseja independentemente de querer aspirá-lo

255 STRAUSS, Leo. **PS**, p. 119-143.

256 PLATÃO. **A República**, 327-354c, 543-592b, **O Político**, 291-302e, 305c-307b.

257 Na visão de Glaucon e Adamântio, por natureza, não há nada melhor do que o fazer o mal sem ser punido e não há nada pior do que sofrer o mal sem poder punir; porém, comparativa e proporcionalmente, o segundo é muito pior do que o primeiro é melhor, de modo que o que os indivíduos mais desejam e ambicionam é evitar o mal (PLATÃO, **A República**, 357-369).

258 PLATÃO. **A República**, 357-369, 543-569c, **O Político**, 291-302e, 305c-307b.

ou desejá-lo. Ao aristocrata, o objetivo naturalmente universal da vida humana é ajudar ou beneficiar os seus “amigos naturais”. Ao tirano, o objetivo naturalmente universal da vida humana é o prazer através da dor alheia. Ao democrata, o objetivo naturalmente universal da vida humana é a ausência de dor e sofrimento causada pelos outros.

Por bem, entende-se aquela situação ou atividade onde o objetivo naturalmente universal da vida humana é atingido – atividade que, uma vez entendida pelo indivíduo como responsável por atingir o objetivo naturalmente universal da vida humana – uma vez entendida pelo indivíduo como bem, passa-lhe a ser um fim em si mesmo. Desta forma, ao aristocrata, dado que compreende que a finalidade naturalmente universal da vida humana é beneficiar os seus “amigos naturais”, o bem consiste naquelas atitudes que beneficiam ou ajudam seus “amigos naturais”. Ao tirano, dado que compreende que a finalidade naturalmente universal da vida humana é o prazer corporal à custa da dor alheia, o bem consiste naquelas atitudes que geram prazer corporal através da dor alheia. Por fim, ao democrata, dado que compreende que a finalidade naturalmente universal da vida humana é evitar a dor e o sofrimento, o bem consiste daquelas atividades onde há ausência de dor e sofrimento.

Já, por boa<sup>259</sup> vida, entende-se aquela vida que cumpre a sua finalidade, aquela vida dedicada à finalidade naturalmente universal ao homem, isto é, viver bem é viver fazendo o bem – é ter um modo de vida no qual se pratica o bem na maior parte do tempo. Portanto, ao aristocrata, a vida boa consiste na vida dedicada ao benefício dos nossos amigos “naturais”, ou seja, ao aristocrata, viver bem é viver ajudando ou beneficiando os nossos “amigos naturais”. Ao tirano, a vida boa é a vida dedicada ao próprio prazer e à dor alheia, ou seja, ao tirano, viver bem é viver sentindo prazer e causando dor. Por fim, ao democrata, a vida boa consiste naquela vida sem dor e sofrimento, ou seja, ao democrata, viver bem é viver sem dor e sem sofrimento.

Por necessidades naturalmente universais que não podem ser supridas em isolamento, entendem-se aquelas condições necessárias à vida boa que somente podem ser preenchidas em comunidade. Ao aristocrata, tais necessidades são as virtudes. Ao tirano, tal necessidade é a exploração dos outros. Ao democrata, tal necessidade é a liberdade.

---

<sup>259</sup> Como todos sabemos, quando dizemos que algo ou algum profissional é bom, estamos afirmando que ele cumpre exitosamente a sua finalidade: Cristiano Ronaldo é um atacante, porque marca muitos gols; Alexandre é um bom general, porque vence guerras e o Jaeger-LeCoultre é um bom relógio, porque marca precisamente as horas. Assim, o elemento essencial à caracterização ou reconhecimento de algo como bom é o fato dele cumprir exitosamente a sua finalidade: ser bom é ser apurado (PLATÃO, *Íon*. 530-532d).

Por *raison d'être* da comunidade política, entendem-se as necessidades naturalmente universais que não podem ser providas em isolamento, as condições necessárias à boa vida que só a vida em comunidade pode prover e que, portanto, é o objetivo da própria comunidade política – o objetivo comum dos cidadãos. Deste modo, como já antes havia sido explicado, ao aristocrata, a *raison d'être* da cidade, o objetivo comum de todos cidadãos, é a virtude; ao passo que, ao tirano, é a exploração e, ao democrata, é a liberdade.

Em cima disto, erige-se uma proposta de regime: uma concepção de justiça social, uma proposta de moralidade pública e uma proposta de distribuição das magistraturas públicas. Como já foi dito, por concepção de justiça social, entende-se que o justo consiste em tudo aquilo, ações e condutas, que todos os cidadãos devem ao atingimento do objetivo da comunidade política; tudo aquilo que os cidadãos devem uns aos outros enquanto cidadãos. Ao aristocrata, o justo, o que devemos uns aos outros enquanto cidadãos, é prática da virtude. Ao tirano, o justo, o que devemos uns aos outros enquanto cidadãos, é a exploração. Ao democrata, o justo, o que devemos uns aos outros enquanto cidadãos, é a liberdade.

Daí, advém diferentes propostas de moralidade pública, diferentes propostas de homogeneização da conduta dos cidadãos, do modo de vida dos cidadãos, no que tange àquilo que é publicamente relevante – aquilo que é julgado necessário ao atingimento do objetivo da cidade. Ao aristocrata, tal proposta consistirá em homogeneizar a prática da virtude: todos os cidadãos devem praticar a virtude. Ao tirano, tal proposta consistirá em homogeneizar a prática da exploração: todos os cidadãos devem explorar os outros. Por fim, ao democrata, tal proposta consistirá no homogeneizar das condutas que garantem a liberdade dos cidadãos ou das condutas que não causam mal aos cidadãos: todos os cidadãos não devem causar dor e sofrimento aos seus concidadãos – em outras palavras, todos os cidadãos devem respeitar a liberdade de seus concidadãos.

Por fim, teremos também diferentes propostas de distribuição das magistraturas públicas, isto é, teremos diferentes propostas acerca de quem deve governar e legislar. Ao aristocrata, deve governar o mais virtuoso, aquele que é capaz de tomar as decisões políticas e formular as leis que, quando obedecidas, conduzirão os cidadãos à virtude. Ao tirano, deve governar o mais forte, aquele capaz de explorar irrestrita e absolutamente os outros, de modo a tomar as decisões políticas e formular as leis que, em sendo obedecidas, conduzirão os cidadãos à exploração de uns pelos outros. Ao democrata, todos podem e devem governar, pois qualquer um pode tomar decisões políticas e formular leis que, em sendo obedecidas,

conduzam os cidadãos a não causar dor e sofrimento aos outros cidadãos e, porque, quando todos governam, mesmo que aleatória e intermitentemente, garante-se que todos tem a mesma quantidade de poder político e, logo, garante-se a liberdade de todos.

Desta forma, quando tomamos estes elementos conjuntamente, temos uma apresentação aguçada das propostas de regime que foram expostas pelos personagens da *República*. Porém, mesmo assim, esta apresentação, apesar de aguçada e necessária, parece não fazer plena justiça aos regimes em questão, isto é, talvez, para perfectibilizarmos o nosso entendimento do que cada regime verdadeiramente representa, falte assumir, por um momento que seja, a perspectiva do cidadão típico de cada regime; a perspectiva do cidadão típico de cada regime em vivendo no seu regime correlato.

O cidadão típico do regime aristocrático, como não poderia deixar de ser, é o aristocrata ou, ainda, o cidadão virtuoso. Em sendo assim, não é difícil imaginar que eu, como aristocrata, conceberia que o objetivo da minha vida é beneficiar os meus amigos – os meus concidadãos ou compatriotas, de modo que levantaria da minha cama já buscando fazer-me útil aos outros que me rodeiam. Porém, se, em várias situações, é muito fácil saber no que consiste ajudar os outros, em outras, é bem complicado; por exemplo, se, por um lado, frente a um compatriota desmaiado, é fácil saber que ajudá-lo equivale a prestar-lhe socorro, por outro, quando um colega pede “cola” na prova, é difícil saber se devemos “dar o peixe” ou “ensinar a pescar”<sup>260</sup>.

Desta forma, frente a estas situações complexas, somos todos tentados a pensar como os nossos compatriotas agiriam se fossem eles diante de tais dilemas, pois, sabemos que todo e qualquer cidadão aristocrático tem, como objetivo de vida, ajudar seus concidadãos, de modo que, inclusive, sempre podemos esperar, uns dos outros, atitudes justas; ou, ajuda mútua. Ora, frente a tal situação, todo e qualquer compatriota meu faria a mesma coisa: olharia para as leis em busca de orientação; pois, nossos legisladores forem eleitos por saberem as respostas a estas questões; foram eleitos por serem virtuosos<sup>261</sup>.

Ora, como não poderia deixar de ser, as leis exigem de mim, assim como de todos cidadãos, uma vida de dedicação aos outros, uma vida de dedicação à comunidade, isto é, uma vida de virtude: as leis exigem de mim que seja generoso para ajudar meus compatriotas, exigem de mim que seja magnificente no gasto de grandes quantias de dinheiro, exigem de mim que seja corajoso para defender meus compatriotas e combater nossos inimigos e assim

260 PLATÃO. *A República*, 543-569c.

261 PLATÃO. *A República*, 543-569c.

sucessivamente. Em poucas palavras, aqui as leis exigem de todos nós uma vida de virtude, dever cívico e, ulteriormente, de sacrifício em nome da pátria; isto é, viver aqui é viver sob o mesmo tipo de lei que viviam os homens da Atenas Ancestral, de Esparta ou da Roma Republicana.

Desta forma, viver no regime aristocrático significa viver em uma comunidade onde o que todos almejam é ajudar os seus concidadãos, é viver em uma comunidade onde o pronome é o “nós” e não “eu”; minhas necessidades, meus interesses, são sempre secundários e menos relevantes. Viver nesta comunidade é viver num lugar onde se acredita, em termos populares, que o bem privado é idêntico ao bem público; é viver num lugar onde se acredita que o meu bem é o bem dos outros. Em outras palavras, viver aqui é viver em uma comunidade de patriotas; viver aqui é viver como viveram os 300 espartanos<sup>262</sup>, é viver como viveu Protelisau<sup>263</sup>, é viver como viveram os 306 fábios<sup>264</sup>.

Bom, se o cidadão típico da aristocracia é o cidadão virtuoso, o cidadão típico da tirania é o tirano. Em sendo assim, não é difícil imaginar que eu, como tirano que sou, conceberia que o fim da minha vida é passá-la sentindo prazer à custa da dor alheia, de modo que, desde que levanto da minha cama de manhã, o que mais quero e busco fazer é explorar alguém. Porém, dada a natureza do homem, todos querem explorar uns aos outros, de modo que meu objetivo se transmuta em explorar os outros antes que eles me explorem<sup>265</sup>. Agora, quem vou explorar?

Ora, a resposta a esta indagação é óbvia: vou explorar todos que puder explorar, isto é, vou explorar todos aqueles que são mais fracos que eu. Desta forma, se eu for o mais forte de todos membros da comunidade política, poderei explorar todos meus outros concidadãos; estarei no topo da pirâmide da exploração. Portanto, assumirei o poder político e vociferarei todos meus desejos em comandos ou ordens; ordens e comandos que, como não poderia

262 HERÓDOTO, **Histórias**, Livro VII, 224.1: “[...] Leônidas, provando-se extremamente valoroso, tombou nesta luta e com ele outros famosos espartanos também tombaram, espartanos cujos nomes eu fiz questão saber [...], assim como de todos os outros trezentos”.

263 HOMERO, **Ilíada**, 2, 295-710: “[...] destes fora comandante o belicoso Protelisau, quando era vivo; mas cobria-o agora a terra negra [...], matara-o um Dárdano, quando saltava da Nau, de longe o primeiro dos Aqueus; [...] o belicoso herói Protelisau”; “ele sabia que o primeiro homem a desembarcar estava destinado a morrer e patrioticamente decidiu que seria ele” (HAMMOND, N. G. L. **The Oxford Classical Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 1970; entrada: Protelisaus).

264 TITO LÍVIO, **História de Roma**, II, 50. 306 membros da gens fábica que perderam suas vidas por Roma na batalha de Crêmera: “Assim, os inimigos estavam de novo em vantagem, os Fábios foram mortos até o último homem e sua guarnição foi invadida. Há consenso de que 306 perderam suas vidas; apenas um sobreviveu, pois, devido a sua tenra idade, ficou em casa. Porém, este daria prosseguimento à linhagem dos Fábios; a qual viria a ser sempre um alicerce ao povo Romano, seja na guerra ou na paz”.

265 PLATÃO. **A República**, 327-354c, 571-592b.

deixar de ser, visam o meu prazer e a dor dos outros – comandos que eu exijo que sejam encarados como leis pelos demais. Em poucas palavras, enquanto for o mais forte, viverei uma vida de prazer irrestrito através da dor dos outros, uma vida de constante exploração alheia<sup>266</sup>.

Agora, se eu for o mais fraco, minha situação “fática” será exatamente oposta à do tirano, isto é, estarei na base da pirâmide, serei um servo ou escravo, terei de obedecer as ordens ou comandos do(s) mais forte(s) como se leis fossem, de tal sorte que pouco restará para mim, exceto aguentar a exploração e o sofrimento. Porém, se minha situação “fática” é oposta à do tirano, minha situação “ética” é exatamente igual: dado a natureza do homem, eu, tal qual o tirano, também acordarei desejando e buscando o prazer irrestrito à custa dos outros e também levantarei da cama já buscando alguém para explorar, a diferença é que, como eu sou o mais fraco, não conseguirei explorar ninguém; mas, dada minha natureza, não desistirei e sempre ficarei à espreita do(s) mais forte(s), esperando o seu fraquejar para que, então, eu possa tomar o seu lugar<sup>267</sup>.

Desta forma, viver no regime tirânico, significa viver em uma comunidade onde o que todos almejam é o seu prazer à custa dos outros, explorar os outros, o que se desdobra na interminável, inescrupulosa e cruel busca pela “força” e pelo poder político absoluto; um poder que é sempre utilizado no intuito de se locupletar. Viver nesta comunidade política é viver num lugar onde se acredita, em termos populares, que o bem privado é idêntico ao mal público; é viver num lugar onde se acredita que o meu bem é o mal dos outros. Em outras palavras, viver aqui é viver em uma comunidade de tiranos ou psicopatas, ou seja, é viver como viviam Calígula e Cássio Queréia<sup>268</sup>.

Por fim, vivenciaremos a situação do cidadão típico da democracia, o cidadão livre ou indiferente. O democrata típico acorda querendo usufruir de sua liberdade, acima de tudo, isto é, acorda querendo não sofrer qualquer tipo de dor nas mãos alheias, de modo que, quando levanta cama, já está pensando em cumprir o pacto de não agressão mútua, a lei, já está pensando em não fazer mal a ninguém, pois assim o mal não lhe será feito<sup>269</sup>.

Desta forma, o democrata, a fim de assegurar a sua liberdade, cumpre a lei e o seu turno na administração pública, sendo que, à função de legislador e governante, não é

---

266 PLATÃO. *A República*, 327-354c,571-592b.

267 PLATÃO. *A República*, 327-354c,571-592b.

268 SUETÔNIO. *A Vida dos Doze Césares*, *Calígula*, 58.

269 PLATÃO. *A República*, 543-569c.

requerida nenhuma qualificação especial, pois o conteúdo das leis e das decisões políticas é, em verdade, muito óbvio – as leis e as decisões políticas buscam apenas explicitar o que não deve ser feito, aquilo que em sendo feito causaria dor e sofrimento. Não matar, não roubar, não furtar, é somente isto que as leis exigem dos cidadãos; aqui as leis e as decisões políticas não exigem do cidadão a prática da virtude ou que ajude seus compatriotas – aqui, as leis apenas conduzem os cidadãos à indiferença e, assim, à liberdade<sup>270</sup>.

Desta forma, viver no regime democrático significa viver em uma comunidade onde todos almejam evitar a dor e o sofrimento nas mãos alheias ou almejam a liberdade, sendo que tal liberdade é atingida pela não agressão mútua. Viver nesta comunidade é viver num lugar onde se acredita, em termos populares, que o bem privado depende do bem público; é viver num lugar onde se acredita que o meu bem depende do bem do outro – a minha liberdade depende da liberdade do outro. Em outras palavras, é viver uma vida de liberdade, mediocridade e indiferença<sup>271</sup>.

Assim, agora acredito que temos uma visão mais completa das propostas de regime e suas consequências “práticas” na vida de cada um. Porém, antes de podermos endereçar a questão do melhor regime, ainda precisamos responder outra pergunta, tal qual seja: quando e como estas propostas de regime se transformam, de fato, em regime? Quando e como um regime é implementado em uma comunidade política.

#### **5.2.2.5. Meios Platônicos à Implementação das Propostas de Regime**

Conforme dissemos antes, uma proposta de regime consiste em uma proposta acerca da organização ou ordenação da cidade a fim de atingir os objetivos da comunidade política ou sua *raison d'être*. Em sendo assim, toda proposta de regime é essencialmente composta de uma concepção de justiça social, de uma proposta de moralidade pública e de uma proposta de distribuição de magistraturas públicas em uma cidade, sendo que todas estas se expressam nas leis de um regime; leis que, por sua vez, em sendo obedecidas, garantirão a implementação de uma proposta de regime em uma comunidade política.

---

270 PLATÃO. *A República*, 543-569c.

271 PLATÃO. *A República*, 543-569c.

Assim, uma proposta de regime é plenamente implementada em uma comunidade política quando os cidadãos agem de modo justo, quando vivem, quanto ao(s) aspecto(s) publicamente relevantes, de maneira uniforme ou homogênea e quando as magistraturas públicas são, de fato, distribuídas do modo previsto. Ou seja, uma proposta de regime é plenamente implementada em uma cidade quando os cidadãos obedecem e cumprem as leis.

Agora, como assegurar a implementação da proposta de regime? Isto é, como assegurar que os cidadãos obedeçam as leis? Em outras palavras, quais motivos fazem o cidadão cumprir ou obedecer as leis?

De uma maneira geral, existem dois tipos de cumprimento ou obediência das leis: o obediência autônomo ou endógeno e o obediência heterônomo ou exógeno. O primeiro acontece quando a vontade de obedecer as leis parte do próprio cidadão, poderíamos dizer que é quando o cidadão espontaneamente sente a vontade de cumprir as leis. O segundo acontece quando a vontade de obedecer as leis parte de outrem, quando o cidadão cumpre as leis, porque está sendo compelido ou acredita que será compelido a cumpri-las. Para fins didáticos poderíamos dizer: em ambos os casos, o cidadão cumpre as leis, porém, no cumprimento autônomo ou endógeno, o cidadão quer cumprir as leis, porque, mesmo se pudesse, não alteraria o conteúdo destas e, no cumprimento heterônomo ou exógeno, apesar de cumprir as leis, o cidadão não quer, não desejaria, ter de cumpri-las, pois, se pudesse, alteraria o conteúdo das mesmas<sup>272</sup>.

Como não deve ser difícil de perceber, no caso do cumprimento heterônomo ou exógeno das leis, o cidadão obedece as leis apenas por um único motivo: compulsão ou ameaça de compulsão; em outros termos, no cumprimento heterônomo ou exógeno das leis, o cidadão obedece as leis apenas por que foi forçado ou seria forçado a tal – apenas devido à força da autoridade pública. Isto é, no cumprimento heterônomo ou exógeno das leis, apesar de obedecê-las, o cidadão não compartilha da concepção de justiça social, da proposta de moralidade pública e da proposta de distribuição de magistraturas públicas que estão implícitas nas leis – em poucas palavras: não concorda com a proposta de regime<sup>273</sup>.

Já no caso do cumprimento autônomo ou endógeno das leis, o cidadão cumpre as leis independentemente da compulsão ou ameaça de compulsão, isto é, o cidadão cumpre as leis, porque compartilha da concepção de justiça social, da proposta de moralidade pública e da proposta de distribuição de magistraturas públicas que estão implícitas nas leis – em poucas

272 STRAUSS, Leo. *AAPL*, p. 100-115. PLATÃO. *As Leis*, 788-824.

273 STRAUSS, Leo. *AAPL*, p. 100-115. PLATÃO. *As Leis*, 788-824.



palavras: porque concorda com a proposta de regime<sup>274</sup>. Assim, poderíamos dizer que o cumprimento autônomo ou endógeno das leis é o equivalente platônico da legitimação<sup>275</sup> do regime:

O princípio da legitimidade é, em cada um dos casos, uma noção específica de justiça: a justiça democraticamente entendida, a justiça oligarquicamente entendida, a justiça aristocraticamente entendida e assim por diante. Isto significa dizer que o caráter de todas as sociedades políticas advém de uma moralidade pública ou política específica, daquilo que se considera publicamente defensável, [...] daquilo que a parte preponderante da cidade [...] considera justo<sup>276</sup>.

Em sendo assim, vê-se que, em perspectiva straussiano-platônica, um cidadão legitima um regime quando concorda com a concepção de justiça social, com a proposta de moralidade pública e com a proposta de distribuição de cargos implícitas nas leis do respectivo regime. Agora, quais motivos fazem com que o cidadão legitime um regime, isto é, o que faz com que um cidadão concorde com a concepção de justiça social, com a proposta de moralidade pública e com a proposta de distribuição de cargos que lhe é peculiar?

Para responder a tal indagação, precisamos responder outra pergunta: qual a pretensão de toda proposta de regime?

Como já dissemos, toda proposta de regime sempre advém de uma percepção da *raison d'être* da comunidade política, que advém de uma interpretação acerca das necessidades naturalmente universais da vida humana que são insupríveis em isolamento, que advém de uma interpretação acerca da boa vida, que, por sua vez, advém de uma interpretação acerca do bem, que, por fim, advém de uma interpretação acerca das finalidades ou objetivos naturais da vida humana; uma interpretação acerca da natureza humana. Isto significa dizer: toda e qualquer proposta de regime está ulteriormente embasada naquilo que pressupõe ser a verdade sobre a natureza humana, a verdade sobre os objetivos naturalmente universais do homem, a verdade sobre o bem, a verdade sobre a boa vida, a verdade sobre as necessidades naturalmente universais da vida humana que são insupríveis em isolamento e, finalmente, a verdade acerca da *raison d'être* da comunidade política.

274 STRAUSS, Leo. **AAPL**, p. 100-115. PLATÃO. **As Leis**, 788-824.

275 Diz respeito a capacidade do regime de fazer com que os cidadãos acreditem que estas são as melhores instituições à sociedade (LIPSET, Martin. **Political Man**. New York: Doubleday, 1960. p.76).

276 STRAUSS, Leo. **CM**, p. 48. No original: “The principle of legitimacy is in each case a specific notion of justice: justice democratically understood, justice oligarchically understood, justice aristocratically understood, and so on. This is to say, every political society derives its character from a specific public or political morality, from what it regards as publicly defensible, and this means from what the preponderant part of the city [...] regards as just”.

A consequência disto é que toda proposta de regime sempre se pretende como a melhor proposta regime, tal qual seja, toda proposta de regime sempre se pretende como a proposta de regime certa. Em outras palavras, toda proposta de regime sempre se pretende como a única proposta de regime capaz de organizar a comunidade política de modo a criar, a todos os cidadãos, as condições necessárias ao atingimento dos naturalmente universais objetivos de vida do homem. Resumindo: toda proposta de regime se propõe como necessária a todos os homens, pois se propõe como necessária ou indispensável ao atingimento do objetivo naturalmente universal do homem; ou seja, toda proposta de regime se apresenta como a única proposta capaz de conduzir todos os cidadãos àquilo que, como homens que são, natural e universalmente almejam<sup>277</sup>.

Em cima disto, se constroem dois subtipos de legitimação; ou, em outras palavras, em cima disto, podemos dizer que o cumprimento autônomo das leis pode ser dar por dois motivos diferentes – ou seja, existem dois motivos diferentes para um cidadão concordar com uma proposta de regime; são eles: a razão e a persuasão. No primeiro subtipo de legitimação, o cidadão concorda com a proposta de regime, porque concorda com interpretação do regime acerca da natureza humana e tudo que daí advém. Isto é, no processo de legitimação racional, o cidadão acredita que a interpretação do regime sobre a natureza humana e seus desdobramentos é a interpretação certa, é a verdade, de modo que, em consequência disto, o cidadão acredita que tal proposta de regime é a melhor ou necessária proposta de regime e, portanto, cumpre e obedece irrestritamente as leis<sup>278</sup>.

Já, no segundo subtipo de legitimação, a legitimação persuasiva, o cidadão também concorda com a proposta de regime – com sua concepção de justiça social, sua proposta de moralidade pública e sua proposta de distribuição de magistraturas públicas – e sua pretensão de ser o melhor ou necessário regime<sup>279</sup>; porém, não o faz por reputar, como verdadeira, a interpretação do regime acerca da natureza humana e seus desdobramentos<sup>280</sup>, mas o faz por outros motivos. Estes outros motivos podem ser dos mais variados, desde que para isso produzam o mesmo efeito que produziria a conclusão acerca da veracidade da interpretação do regime sobre a natureza humana e seus desdobramentos, isto é, desde que gere a crença de que este regime é o melhor ou necessário regime e que gere o obediência ou cumprimento

---

277 STRAUSS, Leo. *CM*, p. 48.

278 STRAUSS, Leo. *AAPL*, p. 100-115. PLATÃO. *As Leis*, 788-824.

279 Sempre que uso o termo necessário regime ou regime necessário, ele tem o sentido de o regime necessário ao atingimento dos naturalmente universais objetivos de vida do homem.

280 Normalmente, nem sequer sabe da sua existência.

das leis<sup>281</sup>. Em linguagem coloquial, poderíamos resumir: o processo de legitimação do regime, seja ele racional ou persuasivo, é sempre um processo de “naturalização” do regime, ou seja, sempre busca gerar a crença de que este regime é o regime necessário<sup>282</sup>.

Por fim, há de se ressaltar que, segundo Platão, quanto à implementação de um regime, sempre há uma precedência da legitimação sobre a força, isto é, do cumprimento autônomo ou endógeno sobre o cumprimento heterônomo ou exógeno das leis. Tal se dá por uma razão muito simples e até mesmo óbvia: ao menos aqueles que serão os responsáveis por executar forçosamente as leis e decisões políticas, poderíamos dizer o(s) mais forte(s), devem legitimar o regime, caso contrário, nada poderá impedi-los de não cumprir as leis e, conseqüentemente, não fazê-las cumprir. Em sendo assim, nenhum regime consegue se sustentar somente por meio da força; isto é, todo e qualquer regime sempre precisa se legitimar, mesmo que apenas aos mais fortes<sup>283</sup>.

Assim, segundo Platão, existem essencialmente três meios a fim de implementar uma proposta de regime em uma comunidade política: a razão, a persuasão e a força<sup>284</sup>.

Agora, temos condições de responder a pergunta que não quer calar: qual é o melhor regime afinal de contas?

---

281 Entre estes motivos, estão motivos como: carisma, religião, superstição, mitos, falsificações, propaganda e muitos outros artifícios persuasivos comumente empregados.

282 STRAUSS, Leo. *CM*, p. 48, *AAPL*, p. 100-115. PLATÃO. *As Leis*, 788-824. *Gorgias*, 454de.

283 PLATÃO. *A República*, 414b-414d.

284 Não acredito que seja de difícil imaginar como se desenvolve o processo de implementação das propostas de regime aristocrático e democrático, porém, o caso da tirania possui uma particularidade, tal qual seja, é o único regime que simultaneamente permite o cumprimento heterônomo e autônomo das leis por parte do mesmo cidadão. Tal se dá, pois, o obediência dos comandos ou “leis” do tirano sempre dependem da força, porém, mesmo assim, é possível que os cidadãos legitimem o regime. Isto acontece quando os cidadãos concordam com a proposta de regime justamente por que desejam, um dia, estarem no topo da “pirâmide” da exploração; em outras palavras, é quando alguém que vive em um regime tirânico quer assumir o poder político não para mudar regime tirânico em si, mas apenas para, ele próprio, ocupar a posição de tirano.

### 5.3. Platão e os Princípios do Melhor Regime

Como acabamos de dizer, o melhor regime é o regime certo ou o regime necessário ao homem enquanto homem, isto é, o regime capaz de organizar a cidade de modo a criar, a todos os cidadãos, as condições necessárias ao atingimento dos naturalmente universais objetivos de vida do homem. Desta forma, a melhor proposta de regime necessariamente estará embasada na correta interpretação, na verdade, acerca da natureza do homem; na verdade sobre os objetivos naturalmente universais do homem e seus desdobramentos.

Em sendo assim, há de se perguntar: alguma das propostas apresentadas até agora atingiu a verdade acerca da natureza humana e seus desdobramentos? Será que a interpretação aristocrática estava certa? Será que a interpretação tirânica estava certa? Será que a interpretação democrática estava certa?

Se bem lembrarmos, a interpretação aristocrática da natureza humana estabelece que o objetivo de vida naturalmente universal do homem é ajudar os seus “amigos naturais” e que, portanto, o meu bem é idêntico ao bem dos outros; ou, em poucas palavras, a interpretação aristocrática apregoa que o ser humano é altruísta por natureza. Depois, a interpretação tirânica estabelece que objetivo de vida naturalmente universal do homem é sentir prazer através da dor alheia e que, portanto, o meu bem é o mal dos outros; ou, em poucas palavras, a interpretação tirânica apregoa que o ser humano é sádico por natureza. Por fim, a interpretação democrática estabelece que o objetivo de vida naturalmente universal ao homem é apenas evitar a dor e sofrimento em mãos alheias e, que, em consequência do necessário pacto de não agressão, o meu bem depende do bem dos outros; ou, em outras palavras, a interpretação democrática apregoa que o ser humano é medíocre ou apático por natureza.

Será que alguns deles acertou? Será que somos altruístas, sádicos ou apáticos por natureza?

Para Platão, nenhum deles acertou. Para Platão, o ser humano não é nem o animal altruísta por natureza, nem o animal sádico por natureza e nem o animal apático por natureza; para Platão, a verdade sobre a natureza humana é bem mais simples do que parece, como diria Sócrates, está “bem debaixo dos nossos narizes”<sup>285</sup>.

---

285 PLATÃO. *A República*, 432d-432e.

### 5.3.1. Platão e a Verdade sobre a Natureza Humana e seus Desdobramentos: Platão e a Verdade Sobre o Naturalmente Universal Objetivo dos Homens e o Bem

Como já foi dito várias vezes, as interpretações acerca da natureza humana partem de uma interpretação acerca dos objetivos naturalmente universais do homem e daí procedem a uma interpretação acerca do bem, da boa vida e das necessidades naturalmente universais que não podem ser supridas em isolamento; sendo que estas se constituem, então, na *raison d'être* da comunidade política, que, por sua vez, será a pressuposição que entalha toda e qualquer proposta de regime.

Neste sentido, é bom remorar o significado dos termos que serão aqui analisados: por finalidade ou objetivo naturalmente universal ao homem, entende-se àquilo ao qual todo e qualquer ser humano mais aspira e deseja independentemente de querer aspirá-lo ou desejá-lo. Por bem, entende-se aquela situação ou atividade onde o objetivo naturalmente universal do homem é atingido; atividade ou situação que, conseqüentemente, é aspirada e desejada por ela mesma.

Então, comecemos pelo começo: para Platão, qual é a finalidade ou o objetivo naturalmente universal da vida humana?

Platão: o homem de ombros largos; Platão, o aristocrata ateniense; Platão, o conselheiro do tirano; Platão, o ex-escravo; Platão, o teórico das Ideias; Platão, o filósofo-rei!

Pois bem, este mesmo Platão responde esta crucial pergunta da maneira mais simples e intuitiva possível: aquilo que mais desesperada e mais sinceramente aspiramos é preencher aquele vazio que possuímos dentro de nós, isto é, aquilo que mais desesperada e sinceramente aspiramos é sentirmo-nos completos, realizados e perfeitos – ou como diria qualquer homem na rua: sentirmo-nos felizes. De modo claro e direto: para Platão, o homem é o animal que quer ser feliz<sup>286</sup>.

Em sendo assim, o bem não é outra coisa salvo precisamente aquilo que nos completa, aquilo que nos faz perfeitos, aquilo que nos satisfaz plenamente; ou, simplesmente: aquilo que nos faz feliz. Isto é, o bem é aquela atividade que, quando a realizamos, experienciamos a completude, a plena satisfação, a autorrealização ou a felicidade – aquela atividade que,

---

286 STRAUSS, Leo. **PS**, p. 198-215. PLATÃO. **O Banquete**, 201d-212c, *Lísis*, 216b, **A Republica**, 353b-354, **As Leis**, 664c. XENOFONTE, **Banquete**, 3, 4-5.

quando a realizamos, nos sentimos realizados; é atividade cujo realizar significa o atingimento do objetivo naturalmente universal do homem<sup>287</sup>.

Desta forma, não é muito difícil de perceber que a finalidade precípua do nosso viver se desdobra no bem, ou seja, o bem passa a ser a ulterior e precípua finalidade ou objetivo de todo nosso pensar e agir; em termos coloquiais, o bem é o porquê de levantarmos da nossa cama todos os dias. O bem é aquilo que acordo todas as manhãs querendo, aspirando, fazer. Em termos mais filosóficos, diríamos: o bem é o fim em si mesmo, isto é, aquelas atividades que não as realizamos tendo em vista outros objetivos; aquelas atividades cuja sua realização já é, ela própria, o objetivo<sup>288</sup>.

Porém, na nossa vida, no nosso dia a dia, como fazemos para identificar estas atividades? Quais são, na prática, estas atividades?

O bem, atividades que são fins em si mesmos ou boas em si mesmas, são aquelas atividades que queremos realizá-las simplesmente por querer realizá-las – são aquelas atividades que, para realizá-las, não precisamos de recompensas, gratificações ou maiores estímulos; realizá-las já é, por si só, a maior recompensa possível e imaginável. Falando rebuscadamente, são aquelas atividades que, quando as estamos realizando, nos sentimos completos, plenamente satisfeitos, realizados ou felizes; em termos mais coloquiais e mais claros: são aquelas atividades que queremos fazer simplesmente porque gostamos, amamos, fazê-las. Sócrates quer filosofar, porque ama filosofar, Roger Federer quer jogar tênis, porque ama jogar tênis, Ernest Hemingway quer escrever, porque ama escrever<sup>289</sup>.

Assim, o bem consiste destas atividades – as atividades que, se pudéssemos, passaríamos todos os dias e momentos das nossas vidas realizando – pois, como todos nós sabemos, se pudéssemos, passaríamos o tempo inteiro realizando apenas as atividades que amamos realizar. Por isso, o bem é a atividade na qual o homem atinge seu naturalmente universal objetivo de vida: é no bem que o homem encontra a felicidade<sup>290</sup>.

Agora, uma consequência que advém deste raciocínio e a qual devemos atentar é que, ao afirmar que o objetivo naturalmente universal do homem é a felicidade e que o bem consiste na prática das atividades que amamos, Sócrates contradita e refuta a tese

287 STRAUSS, Leo. **PS**, p. 198-215. PLATÃO. **O Banquete**, 201d-212c, **Lísis**, 216b, **A Republica**, 353b-354, **As Leis**, 664c.

288 STRAUSS, Leo. **PS**, p. 198-215. PLATÃO, **O Banquete**, 201d-212c, **A República**, 504e-505b.

289 STRAUSS, Leo. **PS**, p. 198-215. PLATÃO. **O Banquete**, 201d-212c, **Lísis**, 216b, **A Republica**, 353b-354, **As Leis**, 664c.

290 STRAUSS, Leo. **PS**, p. 198-215. PLATÃO. **O Banquete**, 201d-212c, **Lísis**, 216b, **A Republica** 353b-354, **As Leis**, 664c. XENOFONTE, **Econômico**, XX, 29.

convencionalista, pois estabelece que os mais importantes aspectos da moralidade humana, os fins ou objetivos do viver humano, são naturais – são o que são independentemente da nossa vontade.

O nosso anseio pela completude, autorrealização, satisfação plena ou felicidade sempre existe e existirá independentemente do homem querer ou não sentir este anseio e, mais, aquilo que faz alguém feliz, completo ou realizado, aquilo que ele ama, também é o que é independentemente do nosso querer. Não foi Sócrates que, em um belo dia, determinou que aspiraria ser feliz e que somente se sentiria feliz ao filosofar, da mesma forma que não foi Ernest Hemingway que decidiu que desejaria à felicidade e que somente a encontraria no escrever ou que foi Roger Federer que decidiu que queria ser feliz e que amaria jogar tênis.

Como qualquer um que não é um robô sabe, não somos nós que livremente decidimos que aspiraremos à felicidade e, mais, não somos nós que livremente decidimos o que nos faz feliz – não somos nós que livremente decidimos o que amamos. Por isso, haja vista que o artificial é aquilo que é o que é em consequência da vontade humana e o natural é aquilo que o que é independentemente da vontade humana, os aspectos centrais da nossa moralidade, a finalidade ou objetivo naturalmente universal do nosso viver, a felicidade, e o bem, aquilo que amamos, não são artificiais, mas naturais.

Todavia, como o leitor já deve ter percebido dos exemplos, o bem, aquilo que amamos, depende de cada um, isto é, varia de indivíduo para indivíduo – enquanto Roger Federer ama jogar tênis, Sócrates ama filosofar; enquanto Ernest Hemingway ama escrever, Cristiano Ronaldo ama jogar futebol. Desta forma, não poderíamos dizer que o fantasma convencionalista voltou para nos assombrar? Isto é, dado que o bem depende de cada um, dado que o bem pode variar de indivíduo para indivíduo, não poderíamos concluir que o bem é artificial?

Não! Pois, dizer que o bem, que aquilo que se ama, depende de cada um é muito diferente de dizer que o bem depende da vontade de cada um. Como sabemos, existem inúmeras variações individuais entre os seres humanos, alguns são morenos e outros são loiros, alguns têm olhos azuis e outros têm olhos castanhos e, nem por isso, classificamos estas variações individuais como artificiais. Ou seja, da mesma forma que existe o naturalmente universal, também existe o naturalmente individual<sup>291</sup>.

---

291 PLATÃO. **A República**, 369-385c, 419-445e. XENOFONTE. **Memoráveis**, Livro III, 8, 6-7. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, X, 1176a4-1176a29.

Dentre as inúmeras variações individuais, apenas algumas são artificiais, ao passo que várias outras são naturais; colocando de outro modo, dentre as inúmeras variações individuais, apenas algumas dependem do querer humano para ser o que são, ao passo que outras são o que são independentemente do querer humano. Por exemplo, enquanto podemos dizer que as variações nos nomes dos indivíduos são o que são em consequência da vontade humana, as variações de cor nos olhos ou altura dos indivíduos certamente independem da vontade humana para ser o que são.

O ponto é que, como já deve ter ficado claro, as variações individuais, na visão de Sócrates, no que tangem ao bem, no que tangem às atividades que cada um ama praticar, são essencialmente naturais. Como já dissemos, não foi Sócrates que quis amar filosofar ou Ernest Hemingway que quis amar escrever, mas sim a natureza que lhes condicionou a respectivamente amar filosofar e amar escrever. Ou seja, é a natureza que determina qual atividade na qual cada um encontrará sua felicidade – é a natureza que determina o que cada um amará; ou, coloquialmente falando: é a natureza que estabelece o que “nascemos para fazer”; é a natureza que fixa a nossa vocação<sup>292</sup>.

Portanto, no caso do bem, temos uma situação idêntica de todos os outros aspectos que caracterizam o homem enquanto homem; tal qual seja: se, em alguns aspectos, os homens são sempre naturalmente iguais entre si; em outros, eles são naturalmente desiguais ou diferentes entre si. Ou seja, se, por um lado, em cada um de nós, existem aspectos que são naturalmente individuais – características que, por natureza, só algum ou alguns indivíduos da espécie humana possuem; por outro lado, em cada um de nós, existem também aspectos que são naturalmente universais – características que, por natureza, todos os indivíduos da espécie humana possuem.

Por exemplo, se por um lado alguns homens têm pele branca e outros têm pele escura, por outro, todos têm pele; se por um lado alguns têm olhos azuis e outros têm olhos castanhos, todos têm olhos e assim sucessivamente. Pois, o mesmo acontece com o bem: enquanto alguns homens amam jogar tênis e somente atingem a felicidade jogando tênis e outros amam filosofar e somente atingem a felicidade no filosofar, todos igualmente atingem a sua felicidade somente no praticar das atividades que amam. Logo, o bem têm sempre uma dimensão naturalmente individual e outra naturalmente universal: enquanto cada homem

---

292 PLATÃO. *A República*, 369-385c, 419-445e



atinge sua felicidade na prática da sua específica vocação, todos os homens sempre e igualmente atingem a felicidade na prática da sua vocação.

Desta forma, para Platão, a finalidade ou objetivo naturalmente universal do homem, aquilo ao qual o ser humano mais aspira e deseja, é a completude, a autorrealização, a perfeição, a satisfação plena ou a felicidade. E o bem, aquela atividade cuja prática traz a felicidade ao homem, é a vocação; as atividades que amamos realizar.

### **5.3.2. Platão e a Verdade Sobre a Boa Vida e as Necessidades que não Podem Ser Supridas em Isolamento**

Como dissemos, por boa vida entende-se aquela vida onde a finalidade naturalmente universal do homem, a felicidade, é atingida; de tal sorte que viver bem é viver fazendo o bem, ou, ainda, o modo de vida onde se pratica o bem na maior parte do tempo. Já, por necessidades naturalmente universais, entende-se aquelas condições necessárias das quais todos os homens precisam a fim de ter a boa vida e que somente podem ser supridas em comunidade; que somente podem ser supridas quando vivemos juntos.

Tal qual expressei acima, o bem consiste daquelas atividades que, quando as realizamos, atingimos o fim naturalmente universal da vida humana; isto é, quando as realizamos atingimos a completude, a satisfação plena ou a felicidade – as atividades que consistem na nossa vocação, as atividades que amamos realizar. Desta forma, não é muito difícil de perceber que a finalidade precípua do nosso viver se desdobra no bem, ou seja, o bem passa a ser a ulterior e precípua finalidade ou objetivo de todo nosso pensar e agir; em termos coloquiais, o bem é o porquê de levantarmos da nossa cama todos os dias – o bem é aquilo que acordo todas as manhãs querendo, aspirando, fazer<sup>293</sup>.

Assim, dizer que o bem se constitui na finalidade precípua do nosso viver, é simplesmente dizer que, se pudéssemos, passaríamos todos os dias e momentos das nossas vidas realizando as atividades que amamos realizar; ou seja, dizer que o bem se constitui na finalidade precípua do nosso viver é o mesmo que dizer que, se pudéssemos, viveríamos felizes o tempo inteiro. Em sendo assim, a boa vida é simplesmente viver bem, é viver

<sup>293</sup> STRAUSS, Leo. **PS**, p. 198-215. PLATÃO, **O Banquete**, 201d-212c, **Lísis**, 216b, **A Republica**, 353b-354, **As Leis**, 664c.

realizando as atividades que amamos; é viver realizando as atividades que nos completam e nos fazem felizes – a boa vida é a vida onde se atinge o objetivo de vida naturalmente universal da vida humana, a felicidade<sup>294</sup>.

Porém, como infelizmente todos sabemos, a vida não é só fazer o que se gosta ou que se ama, ou seja, é impossível viver o tempo inteiro fazendo o que se ama, visto que, inclusive, existem outras atividades ou tarefas que são indispensáveis ou necessárias a fim de possibilitar a própria prática do bem – dentre as quais, as mais óbvias, são aquelas concernentes à sobrevivência, pois, se não estivermos vivos, não poderemos viver bem. Desta forma, a vida boa que é factível não é o modo de vida onde passamos nosso tempo inteiro fazendo o bem, mas sim o modo de vida onde passamos a maior parte do tempo fazendo o bem<sup>295</sup>.

A grande dificuldade é que, se contabilizarmos as atividades ou tarefas que são condições necessárias à prática das atividades que amamos – o bem, é fácil perceber que, se vivêssemos em isolamento, passaríamos a maior parte do nosso tempo ocupados com as primeiras, e não com as segundas; isto é, passaríamos a maior parte do tempo realizando atividades que não amamos ou não gostamos – por exemplo, Sócrates que ama a filosofia, se vivesse em isolamento, certamente não conseguiria dedicar a maior do tempo a sua prática, pois teria de plantar sua própria comida, construir sua própria casa, tecer suas próprias roupas; enfim, teria que passar a maior parte do seu tempo realizando tarefas que não são a prática da filosofia. Logo, se vivêssemos em isolamento, não teríamos como viver bem, pois não teríamos como passar a maior parte do tempo praticando o bem; não teríamos como passar a maior parte do tempo realizando as atividades que amamos<sup>296</sup>.

A consequência que daí advém é que, para poder viver bem, todos precisaríamos nos desincumbirmos ou desobrigarmos de realizar a maioria das tarefas ou atividades que não gostamos ou não amamos realizar, isto é, todos precisaríamos que os outros satisfatoriamente realizassem, para nós, as necessárias<sup>297</sup> tarefas que não gostamos ou não amamos realizar. Desta forma, para Platão, a necessidade naturalmente universal que não pode ser suprida em

---

294 STRAUSS, Leo. **PS**, p. 198-215. PLATÃO, **O Banquete**, 201d-212c, **Lísis**, 216b, **A Republica**, 353b-354, **As Leis**, 664c.

295 STRAUSS, Leo. **PS**, p. 198-215. PLATÃO, **O Banquete**, 201d-212c, **Lísis**, 216b, **A Republica** 353b-354, **As Leis**, 664c, **Crítion**, 48b.

296 PLATÃO. **A República**, 369-369d, 369-385c, 419-445e.

297 Necessárias à boa vida.

isolamento é a eficiente realização, pelos outros, das tarefas ou atividades que precisamos realizar, mas que não gostamos ou não amamos realizar<sup>298</sup>.

Impingidos por esta necessidade universal que não pode ser suprida em isolamento, os indivíduos são, assim, levados a fundar ou formar a comunidade política, de modo que a *raison d'être* da cidade, o objetivo comum que está conduzindo os indivíduos a se associarem uns aos outros e virarem cidadãos, é a realização, pelos outros, das tarefas ou atividades que cada um deles, apesar de precisarem realizar, não gostam de realizar, de tal sorte que, então, sobre-lhes mais tempo à prática das atividades que gostam. Portanto, a *raison d'être* ou o objetivo precípua da cidade, o objetivo comum de todos os cidadãos, é distribuir as tarefas, funções e atividades entre si de modo a garantir que as atividades necessárias à boa vida sejam satisfatoriamente executadas e que, simultaneamente, todos possam viver bem – possam viver fazendo o que amam na maior parte do tempo<sup>299</sup>.

Por fim, não custa sintetizar: a boa vida é a vida dedicada ao bem, isto é, viver bem é viver fazendo o bem na maior parte do tempo, é viver fazendo aquilo que se ama, aquilo ao qual se é vocacionado, na maior parte do tempo. A necessidade naturalmente universal à boa vida que não pode ser suprida em isolamento é a realização das tarefas e atividades que nós não amamos, não gostamos, de realizar. Por fim, a *raison d'être* ou objetivo da comunidade política, o objetivo comum dos cidadãos, é a distribuição das tarefas ou atividades de modo a garantir que as atividades necessárias à boa vida sejam satisfatoriamente executadas e que, simultaneamente, todos possam viver bem – possam viver fazendo o que amam na maior parte do tempo.

### 5.3.3. A Melhor Proposta de Regime

Como já dissemos, uma proposta de regime é uma proposta acerca de como organizar a comunidade política a fim de assegurar o atingimento do objetivo da cidade, isto é, a fim de assegurar o atingimento do objetivo comum de todos os cidadãos, de modo que será composta por uma concepção de justiça social, uma proposta de moralidade pública e uma proposta de distribuição das magistraturas públicas.

298 PLATÃO. *A República*, 369-385c, 419-445e.

299 PLATÃO. *A República*, 369-385c, 419-445e.

Por concepção de justiça social, entende-se que o justo consiste em tudo aquilo, ações e condutas, que todos os cidadãos devem ao atingimento do seu objetivo comum; tudo aquilo que os indivíduos devem a si mesmos e aos outros enquanto cidadãos. Por proposta de moralidade pública, entende-se a proposta de homogeneização das condutas dos cidadãos, do modo de vida dos cidadãos, no que tange àquilo que é publicamente relevante – aquilo que é julgado necessário ao atingimento do objetivo da cidade. Por fim, uma proposta de distribuição de magistraturas públicas diz respeito a quem deve governar e legislar, sendo que tal distribuição se dá, como todas as demais, tendo em vista o atingimento do objetivo da cidade – governa e legisla aquele que tem mais condições de tomar decisões políticas e formular leis aptas ao atingimento do objetivo comum da cidadania.

Tal qual antes dito, o objetivo da cidade ou objetivo comum dos cidadãos é a distribuição de tarefas e atividades de modo a garantir que estas sejam satisfatoriamente executadas e que todos os cidadãos possam viver bem simultaneamente, isto é, que todos os cidadãos possam viver fazendo aquilo que amam – aquilo ao qual são naturalmente vocacionados. Desta forma, justas são as ações e condutas que contribuem a fim de que as atividades necessárias à boa vida sejam satisfatoriamente executadas e que, simultaneamente, contribuem para que os cidadãos vivam fazendo aquilo que amam fazer; isto é, justa será a cidade que distribuir as várias atividades necessárias entre seus cidadãos de modo a simultaneamente garantir-lhes sua satisfatória execução e a boa vida a todos.

Agora, é possível fazer isto? Como fazê-lo? Qual o critério adequado desta distribuição?

Para Platão, não só é possível fazê-lo como é muito mais simples fazê-lo do que parece, pois, se bem lembrarmos, há uma diversidade de vocações entre os indivíduos, uma diversidade acerca do que a natureza condicionou cada um a amar. Desta forma, para que consigamos distribuir as tarefas e atividades entre os cidadãos de modo que elas sejam simultaneamente bem executadas e cada um viva fazendo aquilo que ama fazer, basta dar a cada um, exclusivamente, a tarefa a qual cada um é naturalmente talhado; em outras palavras, basta dar a cada um a tarefa à qual é naturalmente vocacionado – basta estabelecer que trabalhem naquilo que amam:

Isto certamente não seria surpreendente, pois, enquanto você falava, eu me dei conta que, em primeiro lugar, nós não nascemos todos iguais, mas cada um de nós, por

natureza, difere em algum aspecto dos outros; uns sendo talhados a algumas tarefas e outros a outras. Correto?

Sim.

Depois, uma única pessoa faz um trabalho melhor se ele pratica vários ofícios ou, dado que ele é apenas uma pessoa, se pratica um só?

Se faz um só.

Fica claro, ao que tudo indica, que se alguém perde o momento certo às coisas, o *timing*, às coisas, qualquer trabalho fica ruim.

É isso mesmo.

Tal se dá, porque o que deve ser feito está à mercê da vontade daquele que a fará, mas aquele que a fará deve necessariamente prestar muita atenção no seu trabalho e não ficar se preocupando com outras atividades.

É mesmo.

O resultado, então, é que mais e melhores produtos são fabricados se cada um realiza a tarefa à qual é naturalmente talhado, se a executa no momento adequado e é liberado de ter que realizar outras tarefas.

Sem dúvidas<sup>300</sup>.

Dado tal critério distributivo, o que todos os cidadãos devem ao atingimento do seu objetivo comum, o que todos cidadãos devem uns aos outros enquanto cidadãos, é simplesmente praticar, na maior parte do tempo, as atividades às quais são naturalmente talhados; poderíamos dizer, o que os cidadãos devem uns aos outros é simplesmente trabalhar nas atividades às quais são vocacionados. Ao fazer isto, todos os cidadãos viveriam bem, viveriam fazendo o que amam, e simultaneamente contribuiriam, criariam condições, à boa vida dos outros cidadãos – ao fazer isto, cada um realizaria as atividades ou tarefas que ama e, simultaneamente, ao realizar as tarefas que ama, realizaria tarefas que os outros não gostam; criando-se, então, as condições à simultânea boa vida de todos.

Assim, é fácil perceber que uma cidade será justa quando cada um trabalhar naquilo ao qual é naturalmente vocacionado:

Este é um longo preâmbulo àquele que quer escutar a resposta.

Então, escute o que tenho para te falar e me diga se há qualquer coisa que preste no que eu tenho para te dizer. A justiça, eu penso, é exatamente aquilo que dissemos que deve ser estabelecido ao largo da cidade quando a estávamos fundando – [...]. Nós dissemos, e frequente repetimos, se você bem se lembra, que todos devem trabalhar exclusivamente nas tarefas às quais eles são naturalmente talhados.

Sim, nós dissemos isto várias vezes.

Além disso, já escutamos várias pessoas falarem e dissemos, nós mesmos, que o justo é fazer o seu trabalho e não se meter no trabalho dos outros.

Sim, nós dissemos.

Pois, não é que, no final, fazer o seu trabalho e não se meter no trabalho dos outros – dado que este seja definido de uma certa maneira<sup>301</sup> – é a justiça<sup>302</sup>.

300 PLATÃO. *A República*, 369e-370d.

301 Se refere a maneira antes dita.

302 PLATÃO. *A República*, 433-433d.

Na cidade onde as tarefas, funções ou trabalhos são distribuídos conforme as vocações de cada cidadão, o justo consiste em se dedicar ao seu trabalho – às atividades às quais somos naturalmente vocacionados – e não “se meter” no trabalho dos outros – não realizar as atividades às quais não somos naturalmente vocacionados, visto que, somente assim, existirão condições para que todos atinjam a vida boa, para que todos passem a maior parte do tempo fazendo o bem. Em outra linguagem, é somente assim que teríamos a perfeita harmonia ou intersecção entre o bem privado e o bem público, o perfeito alinhamento entre o meu bem e o bem dos outros<sup>303</sup>.

Daí, não é muito difícil perceber que a moralidade pública desta cidade, a parte do modo de vida dos cidadãos que seria homogeneizada por ser considerada necessária ao atingimento do objetivo da cidade – a parte da vida dos cidadãos que seria considerada publicamente relevante – diz respeito ao trabalho ou a função dos cidadãos. Isto é, a conduta ou modo de vida seria homogeneizada ou uniformizada de modo a prescrever que todos os cidadãos devem trabalhar exclusivamente nas atividades que são naturalmente vocacionados, pois é somente assim que reunir-se-ão as condições para que todos os cidadãos possam viver bem<sup>304</sup>.

Por fim, chegamos à distribuição de magistraturas públicas na cidade, isto é, chegamos à distribuição de magistraturas públicas que se faz necessária a fim de que todos os cidadãos possam viver bem simultaneamente. Neste arranjo distributivo, os governantes e legisladores deverão ser aqueles que são mais aptos a fim de tomar as decisões políticas e formular as leis cujo cumprimento conduzirá os cidadãos à vida boa, à felicidade. Como já é fato notório, para Platão, aqueles que devem governar são aqueles que atingiram a verdade e o conhecimento acerca da natureza humana e do melhor regime, pois somente eles, dado seu conhecimento da natureza humana e da comunidade política, têm plena consciência das exigências ao atingimento do objetivo da cidade e, portanto, somente eles têm condições de tomar as decisões políticas e formular as leis que harmonizariam perfeitamente o bem privado e o bem público; as decisões políticas e as leis que, em sendo obedecidas, conduziriam os cidadãos à felicidade<sup>305</sup>.

Ou seja, somente àquele que atingiu a verdade e o conhecimento acerca da natureza humana, sabe que a finalidade naturalmente universal do homem é a completude ou

---

303 PLATÃO. *A República*, 369-385c, 419-445e.

304 PLATÃO. *A República*, 369-445e.

305 PLATÃO. *A República*, 369-445e.

felicidade, que o bem é a vocação, que a boa vida é a vida dedicada a vocação, que a necessidade naturalmente universal que não pode ser suprida em isolamento é a prática das atividades necessárias à boa vida que cada um não gosta de realizar, que a *raison d'être* da comunidade política é a distribuição de tarefas entre os cidadãos de modo a garantir que todos simultaneamente se dediquem à prática da sua vocação, que a cidade justa é a cidade onde todos trabalham naquilo ao qual são vocacionados, que a moralidade pública ideal estabelece que todos devem trabalhar naquilo ao qual são vocacionados e que quem deve governar e legislar é aquele que sabe de tudo isso. Resumindo: somente aquele que atingiu a verdade e o conhecimento acerca da natureza humana, sabe qual é o melhor regime; sabe qual o regime capaz de conduzir os cidadãos à felicidade.

Agora, se apenas quem atingiu a verdade sobre a natureza humana e o melhor regime sabe que ele próprio deve governar e legislar, como, então, fazer para implementar e, principalmente, legitimar o melhor regime?

#### **5.3.4. Implementando o Melhor Regime: Platão e as Nobres Mentiras Políticas**

Como dissemos, para Platão, existem três meios a fim de implementar um regime em uma comunidade política: a razão, a persuasão e a força. Os dois primeiros constituem o bojo daquilo que chamamos de cumprimento autônomo ou endógeno das leis ou, simplesmente, legitimação, ao passo que o último consiste naquilo que chamamos de cumprimento heterônomo ou exógeno das leis<sup>306</sup>.

Neste sentido, o cumprimento autônomo ou endógeno das leis, a legitimação, é preferível e antepositivo ao cumprimento heterônomo ou exógeno das leis, pois é menos oneroso e, porque sempre, ao menos uma parte da cidade – a autoridade pública responsável por executar forçosamente as leis – deve legitimá-las<sup>307</sup>.

De acordo com o que já foi falado, a legitimação ocorre quando o cidadão concorda com a concepção de justiça social, com a proposta de moralidade pública e com a proposta de distribuição de magistraturas que estão implícitas nas leis, sendo que tal concordância pode se dar por meio da razão ou da persuasão. Isto é, sendo que tal concordância pode se dar, porque

<sup>306</sup> STRAUSS, Leo. *AAPL*, p. 100-115. PLATÃO, *As Leis*, 788-824.

<sup>307</sup> STRAUSS, Leo. *AAPL*, p. 100-115. PLATÃO, *As Leis*, 788-824, *A República*, 414b-414d.

o cidadão acredita que o regime é o regime necessário em consequência de acreditar que a interpretação do regime acerca da natureza humana e seus desdobramentos é a verdade ou porque, por outros motivos, também vem a acreditar que o regime é o regime necessário.

Em sendo assim, o melhor regime, como todos os outros regimes, dará especial atenção à legitimação. Porém, como já sabemos, o melhor regime se diferencia dos outros regimes, porque, de fato, atingiu a verdade e o conhecimento acerca da natureza humana e seus desdobramentos, de modo que é, de fato, o regime necessário ao homem enquanto homem. Em sendo assim, poderíamos, então, supor que a legitimidade do melhor regime se atingiria sempre por meio da legitimação racional?

De modo algum. Evidentemente, alguns cidadãos legitimarão racionalmente o melhor regime, mas isto não significa que a maioria dos cidadãos o fará. Tal se dá, porque o processo de legitimação racional depende da apreensão da verdade e do conhecimento acerca da natureza humana e seus desdobramentos e, como não poderia deixar de ser, uma grande parte da cidadania não é filosoficamente vocacionada e, conseqüentemente, não estaria interessada na busca pela verdade e pelo conhecimento<sup>308</sup>.

Logo, até mesmo o melhor regime necessitaria se valer da legitimação persuasiva, isto é, até mesmo o melhor regime precisaria se valer de outros meios que não a apresentação da verdade a fim convencer seus cidadãos e, principalmente, convencer os responsáveis pela execução forçosa das leis, de sua legitimidade. Pois, tais outros meios são o exato oposto da verdade – são mentiras, de modo que, até mesmo no melhor regime, os governantes e os legisladores seriam obrigados a contar mentiras aos outros cidadãos; mentiras que, no caso do melhor regime, são “nobres mentiras”:

Então, não é correto chamar estas pessoas de guardiões perfeitos, visto que eles guardarão a cidade de seus inimigos externos e de seus amigos internos, de modo que a uns faltará o poder e a outros faltará a vontade de fazer mal a cidade? Os jovens que nós viemos chamando de guardiões, a partir de agora chamaremos de auxiliares dos guardiões, auxiliares das convicções dos guardiões.

Então, como faremos para inventar uma daquelas úteis mentiras das quais nós falamos tempo atrás, uma nobre mentira que, no melhor dos casos, seria capaz de persuadir até mesmo os governantes e, no pior dos casos, todos os outros cidadãos? Qual tipo de falsidade seria esta?

Ah, nada de novo, uma estória tal qual a contada pelos Fenícios, que descreva algo que aconteceu em muitos lugares. Ao menos, é isto que os poetas dizem e eles já persuadiram muitas pessoas a neles acreditar<sup>309</sup>.

---

308 PLATÃO. *A República*, 414b-414d.

309 PLATÃO. *A República*, 414b-414d.



Portanto, os governantes e os legisladores sempre precisaram, precisam e precisarão se valer de subterfúgios ou mentiras capazes de convencer parte dos cidadãos a assumir que o regime em questão é o melhor regime, pois uma parte dos cidadãos nunca é vocacionada às teses acerca da natureza humana que subjazem toda e qualquer proposta de regime. Em outras palavras, os governantes e legisladores sempre terão de se valer de mentiras – estórias, superstições, gracejos e mitos – a fim de ensinar o cumprimento das leis<sup>310</sup>.

Contudo, nem todas estas mentiras políticas são classificadas como nobres mentiras políticas por Platão. Ou seja, somente são nobres mentiras políticas aquelas mentiras contadas pelo e para legitimar o melhor regime, pois para que uma mentira política seja uma nobre mentira política, ela tem que ter o condão de produzir os mesmos efeitos práticos que a posse da verdade e do conhecimento acerca da natureza humana e seus desdobramentos produziria. Em termos mais simples, uma mentira política somente é uma nobre mentira política se ela tem a capacidade de conduzir a cidade à vida boa – conduzir os cidadãos à felicidade<sup>311</sup>.

Desta forma, assim como em todos os regimes, o melhor regime seria implementado por meio da razão, da persuasão e da força e, também, tal qual os outros, terá de se valer de mentiras para se legitimar; mentiras que, no seu caso, serão mentiras nobres.

#### 5.4. A Justificativa Ética Platônico-Socrática

Dado tudo que foi dito até agora, confio que meu leitor não terá dificuldade em vislumbrar a resposta socrática ao questionamento ético de Aristófanes – o questionamento que consistia em indagar sobre a bondade da filosofia ao próprio filósofo e a apontar a a-erotividade do filósofo. Como não é difícil de perceber, a resposta socrática é simples: a filosofia não é só boa ao filósofo, ela é o bem ao filósofo e a vida filosófica não é destituída de *eros*, paixão, excitação e amor, mas ele apenas é dirigido ao conhecimento, ao saber<sup>312</sup>.

---

310 PLATÃO. *A República*, 414b-414d, *As Leis*, 788-824, *Gorgias*, 454de.

311 PLATÃO. *A República*, 414b-414d, *Mênnon*, 98-d, *As Leis*, 788-824.

312 STRAUSS, Leo. *PS*, p. 198-215. PLATÃO, *O Banquete*, 201d-212c, *Lísis*, 216b, *A República* 353b-354, *As Leis*, 664c, *Crítton*, 48b.

## 6. CONCLUSÃO

Concluo, então, explicitando os princípios straussiano-platônicos da filosofia política; isto é: o princípio ou a gênese straussiana da filosofia política, os princípios straussianos à prática da filosofia política clássica e os princípios straussiano-platônicos – as conclusões ou verdades – acerca do melhor regime. Apenas lembrando, tais princípios straussiano-platônicos de filosofia política clássica são: 1) o motivo que levou a fundação da filosofia política, 2) os princípios clássicos à prática da filosofia política ou a metodologia dos filósofos políticos clássicos e 3) as conclusões straussiano-platônicas acerca do melhor regime.

Começo pelo começo, o motivo que levou à fundação da filosofia política por Sócrates foi a necessidade de justificar etico-politicamente a filosofia; poderíamos dizer, o motivo foi a pergunta: por que filosofia?

1) gênese da filosofia política: por que filosofia?

Depois, os princípios clássicos à prática da filosofia; tais quais sejam, o ponto de vista inicial do cidadão, o método socrático-dialético e a tarefa de encontrar parâmetros à valoração ou reflexão política do cidadão comum:

1) ponto de vista cidadão: partir do ponto de vista do cidadão comum, de modo a selecionar problemas político-morais que este não conseguiria resolver sem a reflexão filosófica.

2) método dialético: uma vez selecionado o problema, passar a analisá-lo filosófica ou socraticamente, isto é, colimar criticamente todas as opiniões sobre o assunto de modo a encontrar o(s) aspecto(s) nos quais cada opinião está correta ou o(s) aspecto(s) comum no qual todas estão corretas para, depois, buscar construir a própria opinião sobre o assunto.

3) tarefa do filósofo político clássico: encontrar parâmetros à valoração ou reflexão política do cidadão.

Agora, há de se elencar as verdades ou conclusões straussiano-platônicas sobre o melhor regime, porém, para isto, primeiro, precisamos lembrar as características de toda e qualquer proposta de regime. Todo e qualquer regime está ancorado em uma concepção de justiça social, uma proposta de moralidade pública e uma proposta de distribuição de magistraturas públicas em uma comunidade política, sendo que estes advêm de uma percepção acerca da *raison d'être* ou objetivo da comunidade política, que por sua vez advêm

de uma percepção das necessidades universais à boa vida que não podem ser supridas em isolamento, que advém de uma interpretação da boa vida, que advém de uma interpretação de bem e que por sua vez advém de uma interpretação da natureza humana – uma interpretação acerca das finalidades naturalmente universais do homem. Além disso, há de se dizer: todo regime se utiliza, a fim de garantir sua implementação, da razão, da persuasão e da força.

Enfim, chegamos às conclusões de Platão acerca do melhor regime, sendo que este seria, para Platão, o parâmetro à valoração política por excelência, quanto mais um regime se aproximar dele, na visão de straussiano-platônica, melhor ele será:

- 1) interpretação acerca da natureza do homem: é o animal que busca a completude, a autorrealização, a satisfação plena ou, simplesmente, a felicidade.
- 2) interpretação acerca do bem: aquilo que completa o homem, aquilo que o faz feliz, isto é, aquilo que ama fazer ou, simplesmente, a sua vocação.
- 3) interpretação de boa vida: viver fazendo o bem, aquilo que se ama, a maior parte do tempo.
- 4) necessidades naturalmente universais à boa vida: a necessidade naturalmente universal à boa vida que não pode ser suprida em isolamento é a realização das tarefas e atividades que nós não amamos, não gostamos, de realizar.
- 5) *raison d'être* da cidade: distribuição das tarefas ou atividades de modo a garantir que as atividades necessárias à boa vida sejam satisfatoriamente executadas e que, simultaneamente, todos possam viver bem – possam viver fazendo o que amam na maior parte do tempo.
- 6) concepção de justiça: a cada um conforme a sua vocação, devemos uns aos outros trabalhar naquilo ao qual somos naturalmente vocacionados.
- 7) proposta de moralidade pública: todos devem viver trabalhando naquilo ao qual são naturalmente vocacionados.
- 8) proposta de distribuição de magistraturas: governa e legisla aquele que atingiu a verdade e tem conhecimento acerca da natureza humana e seus desdobramentos.
- 9) meios à implementação da proposta de regime: a razão, a persuasão – as nobres mentiras políticas – e a força.

Em pouquíssima palavras, em perspectiva platônica, um regime será o quão melhor o quanto maior for o número de cidadãos trabalhando naquilo que amam, de modo que, em trabalhando naquilo amam, criam as condições para que os outros cidadãos também trabalhem naquilo que amam.

## 7. REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓFANES. **The Clouds**. The Complete Greek Drama. Vol I. New York: Random House, 1938

ARISTÓFANES. **The Knights**. The Complete Greek Drama. Vol I. New York: Random House, 1938

ARISTÓFANES. **Peace**. The Complete Greek Drama. Vol I. New York: Random House, 1938

ARISTÓFANES. **The Ecclesiazusae**. The Complete Greek Drama. Vol I. New York: Random House, 1938

ARISTÓTELES. **Metaphysics**. The Complete Works of Aristotle. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Milão: Rusconi, 1997.

ARISTÓTELES. **Nicomachean Ethics**. The Complete Works of Aristotle. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2009.

ARISTÓTELES. **Politics**. The Complete Works of Aristotle. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Edipro, 2009.

ARISTÓTELES. **Política**. Novara: UTET, 2013.

BARNES, Jonathan. **Early Greek Philosophy**. New York: Penguin Books, 2001.

BARZOTTO, Luiz Fernando. **Teoria do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2017.

BLOOM, Alan. Leo Strauss. In: **Political Theory**, Vol 2, No.4, 1974, p.372-392.

CÍCERO. **Tusculan Disputations**. Cambridge: Harvard University Press, 1927.

CÍCERO. **De Re Publica**. Cambridge: Harvard University Press, 1927.

COPI, Irving. **An Introduction to Logic**. New Jersey: Prentice Hall, 2002.

FRAZER, Michael L. Esotericism Ancient and Modern: Strauss Contra Straussianism on the Art of Political-Philosophical Writing. **Political Theory**, Vol. 34, No. 1 – 2006; p.33-61.

GLOTZ, Gustav. **A Cidade Grega**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

HAMMOND, N. G. L. **The Oxford Classical Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 1970.

HERÓDOTO. **Histories**. Cambridge: Harvard University Press, 1938.

HERÓDOTO. **Storie**. Turim: UTET, 1996.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1994.

HOMERO. **Ilíada**. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2005.

HORNBLLOWER, Simon. **Oxford Classical Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

KRAUT, Richard (Org.). **The Cambridge Companion to Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KENNY, Anthony. **A New History of Western Philosophy, Vol. I: Ancient Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

KELSEN, Hans. **A Ilusão da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KELSEN, Hans. **O Problema da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LIPSET, Martin. **Political Man**. New York: Doubleday, 1960.

TITO LÍVIO. **The History of Rome**. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 2006.

TITO LÍVIO. **Storia di Roma**. Turim: UTET, 1997.

MACINTYRE, Alasdair. **Ethics in the Conflicts of Modernity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

MARÍAS, Julian. **História da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MEIER, Heinrich. **Leo Strauss and the Theologico-Political Problem**. New York: Cambridge University Press, 2006.

MEIER, Heinrich. **Carl Schmitt and Leo Strauss: the Hidden Dialogue**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

NEURATH, Otto; HAHN, Hans; CARNAP, Rudolf. **A Concepção Científica do Mundo**. Disponível em: <[http://www.academia.edu/27400129/Manifesto\\_Circulo\\_de\\_Viena\\_-\\_Concep%C3%A7%C3%A3o\\_cient%C3%Adfica\\_do\\_mundo\\_1929](http://www.academia.edu/27400129/Manifesto_Circulo_de_Viena_-_Concep%C3%A7%C3%A3o_cient%C3%Adfica_do_mundo_1929)>.

PANGLE, Thomas. **Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy**. Baltimore: John Hopkins University Press, 2006.

PLATÃO. **Crito**. Plato: Complete Works. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. **Critone**. Platone: Tutti Gli Scritti. Milão: Bompiani, 2000.

PLATÃO. **The Republic**. Plato: Complete Works. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. **Repubblica**. Platone: Tutti Gli Scritti. Milão: Bompiani, 2000.

PLATÃO. **Euthyphro**. Plato: Complete Works. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. **Eutifrone**. Platone: Tutti Gli Scritti. Milão: Bompiani, 2000.

PLATÃO. **Letter VII**. Plato: Complete Works. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. **Lettera VII**. Platone: Tutti Gli Scritti. Milão: Bompiani, 2000.

PLATÃO. **Statesman**. Plato: Complete Works. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. **Politico**. Platone: Tutti Gli Scritti. Milão: Bompiani, 2000.

PLATÃO. **Phaedo**. Plato: Complete Works. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. **Fedone**. Platone: Tutti Gli Scritti. Milão: Bompiani, 2000.

PLATÃO. **Ion**. Plato: Complete Works. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. **Ione**. Platone: Tutti Gli Scritti. Milão: Bompiani, 2000.

PLATÃO. **Symposium**. Plato: Complete Works. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. **Simposio**. Platone: Tutti Gli Scritti. Milão: Bompiani, 2000.

PLATÃO. **O Banquete**. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. **Lysis**. Plato: Complete Works. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. **Liside**. Platone: Tutti Gli Scritti. Milão: Bompiani, 2000.

PLATÃO. **The Laws**. Plato: Complete Works. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. **Leggi**. Platone: Tutti Gli Scritti. Milão: Bompiani, 2000.

PLATÃO. **Gorgias**. Plato: Complete Works. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. **Gorgia**. Platone: Tutti Gli Scritti. Milão: Bompiani, 2000.

PLATÃO. **Meno**. Plato: Complete Works. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLATÃO. **Menone**. Platone: Tutti Gli Scritti. Milão: Bompiani, 2000.

PETERS, F.E. **Greek Philosophical Terms**. New York: New York University Press.

SMITH, Steven. **The Cambridge Companion to Leo Strauss**. New York: Cambridge University Press, 2009.

STORING, Herbert (Org.). **Essays on the Scientific Study of Politics**. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc, 1963.

STRAUSS, Leo. **The Argument and the Action of Plato's Laws**. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.

STRAUSS, Leo. **The City and Man**. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

STRAUSS, Leo. **History of Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

STRAUSS, Leo. **Introduction to Political Philosophy**. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

STRAUSS, Leo. **Liberalism Ancient and Modern**. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

STRAUSS, Leo. **Natural Right and History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.



- STRAUSS, Leo. **On Tyranny**. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- STRAUSS, Leo. **Persecution and the Art of Writing**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- STRAUSS, Leo. **Philosophy and Law**. Albany: State University of New York Press, 1995.
- STRAUSS, Leo. **The Political Philosophy of Hobbes**. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- STRAUSS, Leo. **On Plato's Symposium**. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- STRAUSS, Leo. **The Rebirth of Classical Political Rationalism**. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- STRAUSS, Leo. **Socrates and Aristophanes**. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- STRAUSS, Leo. **Spinoza's Critique of Religion**. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- STRAUSS, Leo. **Studies in Platonic Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- STRAUSS, Leo. **Thoughts on Machiavelli**. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- STRAUSS, Leo. **What is Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- STRAUSS, Leo. **Xenophon's Socrates**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- STRAUSS, Leo. **Xenophon's Socratic Discourse**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- STRAUSS, Leo. On the Interpretation of the Genesis. In: **L'homme**, 1981, tomo 21, p.5-20.

STRAUSS, Leo. On Collingwood's Philosophy of History. **The Review of Metaphysics**, Vol. 5, No. 4 (Jun. 1952), p. 559-586.

STRAWSON, Peter. **Analysis and Metaphysics**. Oxford: Oxford University Press, 1992.

SUETÔNIO. **Lives of the Caesars**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

VALORY, Eduardo. **Tênis Desnudada: a questão da justiça em Hans Kelsen**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2014.

VLASTOS, Gregory. **Platonic Studies**. New Jersey: Princeton University Press, 1981.

VLASTOS, Gregory. **Plato II**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1971.

ZUCKERT, Michael; ZUCKERT, Catherine. **Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 2014.

XENOFONTE. **Memoráveis**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009.

XENOFONTE. **Banquete, Apologia de Sócrates**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

XENOFONTE. **Apologia di Socrate, Memorabili, Economico, Simposio**. Senofonte: Tutti Gli Scritti. Milão: Bompiani, 2013.

XENOFONTE. **Oeconomicus**. *In: Xenophon's Socratic Discourse*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

WILDER, Thornton. **The Ides of March**. New York: Lognmans, Green and Co., 1954.